JACQUES MARITAIN

BREVE TRATADO ACERCA DE LA EXISTENCIA Y DE LO EXISTENTE

CLUB DE LECTORES

ESTA OBRA SE EDITA
CON EL PATROCINIO DE

FUNDACION
JACQUES MARITAIN

que ha creado un grupo de sus consecuentes seguidores.

El objetivo principal de la FUNDACION es lograr la publicación y difusión de sus obras y las de otros autores que están dentro de su pensamiento, sin excluir el tomista, del cual fue eximio y tesonero difusor.

Quienes deseen ampliar informaciones, colaborar o contribuir de alguna forma con dichos objetivos, puede dirigirse, por carta exclusivamente, a:

FUNDACION
JACQUES MARITAIN
Anchorena 1593 - Desp. 13
Buenos Aires - Argentina

o al

CLUB DE LECTORES
Avenida de Mayo 624
Buenos Aires - Argentina

Celebramos en este año 1982 el centenario del nacimiento de Jacques Maritain quien encarnó en nuestro tiempo el pensador universal y cristiano.

Comprometido con todos los problemas que acucian al hombre intentó brindar la salida esperada a la luz de la razón y de la fe.

Etienne Gilson escribió: "no hay cuestión o problema que se haya suscitado en el mundo, con tal que encierre en sí alguna sincera inquietud por la verdad, del que Jacques Maritain no se haya ocupado y al que no haya sido una respuesta".

Indudablemente la obra emprendida y realizada por Maritain entrañó una misión tremendamente difícil y comprometedora a la cual afrontó sin titubeo y con denodada pasión.

El mismo lo ha dicho: "trátase de adherirse a los principios de la razón y de la fe en la síntesis doctrinal más estricta, para mantener la mirada libre y afrontar con el mayor valor posible los problemas de nuestros días".

Tal vez el mayor mérito de Maritain reside en su fidelidad a esa crucial vocación suya, indudable fruto de un entrañable amor a la verdad que une el amor a Dios al amor a los hombres. Es indudable que eso le sirvió para sobrellevar la incomprensión y los ataques que experimentó.

Pese a todo, supo mantener la serenidad necesaria para trabajar intensamente en todas las ramas de la filosofía especulativa y práctica, brindando luminosas soluciones a las más intrincadas cuestiones.

De Maritain y de su obra ha dicho Mons. Derisi que "pertrechado con el arma indefectible para la realización de la obra filosófica, que es la *inteligencia*, centrada a su vez en el ser trascendente que la nutre e ilumina con su *verdad*, Maritain ha recorrido el ámbito de la Filosofía en todos los sectores para determinar su preciso valor". Y lo ha hecho a la luz de un "*realismo crítico*", "que enraiza y alimenta toda la vida de la inteligencia en el ser y en sus exigencias".

Jacques Maritain nació en París el 18 de noviembre de 1882. Hijo de Paul Maritain, un distinguido abogado, y de Genevieve Favre, hizo sus estudios secundarios en el Liceo Henri IV. Ingresó más tarde en la Sorbona, donde se licenció en Filosofía en 1901, a la vez que cursaba Ciencias Naturales. Amante de las ciencias positivas, se sentía desesperado por lo endeble del positivismo entonces reinante. Sus preferencias filosóficas lo acercaron a Spinoza; pero fué gracias a Charles Peguy que asistió a las magistrales lecciones de Henri Bergson, quien le descubrió el sentido de lo absoluto.

En 1903 contrajo matrimonio con Raissa Oumancoff, que sería la silenciosa colaboradora de toda su labor filosófica. La lectura de las obras de León Bloy los llevó a tratar con este admirable escritor, quien por su palabra y el ejemplo de su vida los llevó a su vez a la Iglesia Católica. Bautizados en 1906, partieron para Heidelberg (Alemania), donde Jacques obtuvo una beca para realizar investigaciones biológicas con Hans Drisch, cabeza de la tendencia neovitalista. A la vez, profundizaron la nueva religión que habían abrazado. Vueltos a Francia en 1910, comprendieron las dificultades que para su fe tenía el bergsonismo, al cual habían adherido. Por consejo de su confesor, el P. Clerissac, primero Raissa y luego Jacques comenzaron a leer las obras de Santo Tomás de Aquino. Allí descubrieron gozosamente la luz que afanosamente buscaban.

En los primeros trabajos y conferencias de Maritain, llamaron la atención tanto de los católicos como de los no católicos, la profundidad de su pensamiento y la fácil elegancia de su estilo. Durante la primera guerra mundial, tras haber sido desmovilizado por razones de salud, fue invitado a enseñar Filosofía en el Seminario Diocesano de Versalles, y más tarde, por indicación de la Santa Sede, en la Facultad de Filosofía del Instituto Católico de París.

Para no comprometer su libertad individual, Maritain renunció a seguir su carrera docente en la Universidad oficial. En 1917, el Vaticano, en un gesto sin precedentes, le otorgó el Doctorado en Filosofía por las Universidades Pontificias, sin haber cursado en ellas. De este modo, la Iglesia reconocía el valor de su obra, aún en sus comienzos.

Numerosos artículos en revistas y diarios, conferencias en diversos países y una honda meditación de los problemas contemporáneos a la luz de la filosofía tomista, no lo separaron de la labor docente. Fruto de ello, son "Introducción General a la Filosofía" y "El Orden de los Conceptos", publicadas en nuestra patria por el Club de Lectores.

Las cuestiones políticas derivadas de la vieja oposición entre monárquicos y republicanos hicieron crisis en Francia por obra del movimiento nacionalista de Charles Maurras, al que adherían muchos intelectuales católicos amigos de Maritain, "Acción Francesa". Aún manteniendo una actitud de simpatía por algunas de sus ideas, no pudo menos que mostrar su disconformidad por otras. Fruto de esta labor de esclarecimiento doctrinal es su obra "Primacía de lo espiritual", que trasciende el hecho originante para llegar a un panorama filosófico de las relaciones entre lo espiritual y lo temporal. La severa condenación eclesiática de este movimiento, dió la razón a Maritain.

Todo esto llevó a una reflexión sobre las raíces de las actitudes intelectuales modernas y su traducción al plano de la realización práctica. De ahí nacen dos obras: "Tres reformadores", sobre las ideas de Descartes, Lutero y Rousseau, y más tarde, "El sueño de Descartes". La madurez de pensamiento alcanzado por Maritain lo hace afrontar la difícil empresa de devolver al saber su unidad perdida. Es así como escribe "Los Grados del Saber", también publicado en la Argentina por el Club de Lectores, donde los problemas del conocimiento y de la ciencia son analizados con hondura y clarividencia, a la luz del tomismo.

La figura misma de Santo Tomás y su mensaje, atacados en algunos ambientes, tanto católicos como no católicos, provoca una obra llena de la más entrañable adhesión al Doctor Común: "El Doctor Angélico". A la vez, Maritain interviene en las controversias suscitadas por el problema de la existencia o no de una "filosofía cristiana".

Un curso dictado en Toronto se publica con el título de "Siete lecciones sobre el ser". Los problemas del arte vuelven a ocuparlo en "Fronteras de la poesía". Y otra vez vuelve el tema de la ciencia en su notable estudio "La Filosofía de la Naturaleza", publicados todos ellos en la Argentina. La misma temática; ampliada en otros campos, es tratada en "Ciencia y Sabiduría".

En 1936 Maritain viene a Buenos Aires. Sus conferencias fueron en parte editadas originariamente por los Cursos de Cultura Católica, bajo el título de "Para una filosofía de la persona humana". Participa en congresos internacionales, da conferencias, viaja, enseña. De esta época es "Humanismo integral" que dió origen a conocidas discusiones.

La filosofía especulativa lo ocupa en "Situación de la poesía", un nuevo estudio de estética y "Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal". El estallido de la segunda guerra mundial encuentra a Maritain dando sus cursos en Canadá; se le pide quedar en los Estados Unidos, donde enseña en Princeton y Columbia. Publica"Los Derechos del Hombre y la ley natural" y "Cristianismo y Democracia"; luego "La educación en este momento crucial" y "De Bergson a Santo Tomás de Aquino" editadas en la Argentina.

Después de la victoria aliada, el nuevo gobierno francés lo designa Embajador ante la Santa Sede. El Papa Pío XII lo recibe con un elogioso discurso. Sus trabajos diplomáticos no impidieron su labor filosófica: de esta época son "La persona y el bien común" y "Breve tratado de la existencia y del existente", amén de "Razón y razones".

En 1948 Maritain deja la Embajada para aceptar el estado "eliseo" en la Universidad de Princeton, como Alberto Einstein (residencia y sueldo de profesor, pero sin obligación alguna). Dicta, sin embargo, numerosos cursos en diversas universidades y viaja anualmente a Francia: uno de esos cursos es el publicado por el Club de Lectores con el título de "Nociones fundamentales de filosofía moral". Fruto de las lecciones dictadas en la Universidad de Chicago es "El hombre y el Estado"; asimismo un curso dado en el Museo Nacional de Arte de Washington origina su importante tratado de "La poesía y arte". También un curso dado en Notre Dame está resumido en "Filosofía de la Historia".

Muerta su esposa, el 4 de noviembre de 1960, Maritain se retiró al sur de Francia donde vivió en la mayor pobreza, junto a la casa de formación de los Hermanitos de Foucauld. Allí publicó el primer volumen de un importante tratado de Filosofía Moral y "El paisano del Garona", sobre los resultados del Concilio Vaticano II, libro que ha vuelto a hacer del filósofo, el centro de acaloradas controversias, y posteriormente "La Iglesia de Cristo", continuando el mismo tema del anterior.

Su muerte, acaecida el 27 de abril de 1973 no cerró ciertamente su trayectoria pues sus discípulos, sus amigos y sus admiradores todos están investigando constantemente en torno a sus obras y a los escritos que van apareciendo y se irán publicando una vez definitivamente ordenados, lo que ocurre ya con algunos que no tardarán en aparecer en nuestra lengua editados por el Club de Lectores, que en un notable esfuerzo publicó la mayoría de sus más importantes obras y se propone continuar con tal notable y grata misión.

Nos ha parecido una forma positiva de tributarle nuestro homenaje en este primer centenario de su nacimiento el editar esta obrita plena de espiritualidad que nos legaran Jacques y su inseparable esposa Raissa.

Juan Manuel Fontenla
Director del
Club de Lectores

Abril de 1982

ALGUNAS PUBLICACIONES DEL CLUB DE LECTORES

BREVE ESTETICA FILOSOFICA. — José María de Estrada.
LA DOCTRINA DE LA INTELINGENCIA DE ARISTOTELES A SANTO TOMAS. — Octavio N. Derisi
CONCEPTO DE LA FILOSOFIA CRISTIANA. — Octavio N. Derisi
DICCIONARIO DE FILOSOFIA. — Regis Jolivet
CURSO DE FILOSOFIA. — Regis Jolivet.
LOS GRADOS DEL SABER. — o — Distinguir para unir. — Jacques Maritain.
EL DOCTOR ANGELICO. — Jacques Maritain.
ARTE Y ESCOLASTICA. — Jacques Maritain.
FRONTERAS DE LA POESIA. — Jacques Maritain.
SITUACION DE LA POESIA. — Raissa y Jacques Maritain.
LA EDUCACION EN ESTE MOMENTO CRUCIAL. — Jacques Maritain.
LA PERSONA Y EL BIEN COMUN. — Jacques Maritain.
LAS LECCIONES FUNDAMENTALES DE LA FILOSOFIA MORAL. — Jacques Maritain.
FILOSOFIA DE LA NATURALEZA. — Jacques Maritain.
PRIMACIA DE LO ESPIRITUAL. — Jacques Maritain.
DE BERGSON A SANTO TOMAS DE AQUINO. — Jacques Maritain.
FILOSOFIA MEDIEVAL. — Fernand Van Steenberghen.
BREVE ENSAYO DE ESTETICA FILOSOFICA. — José María de Estrada.
INTRODUCCION A LA FILOSOFIA DE LA RELIGION. — Albert Lang.
LAS 24 TESIS TOMISTAS. — Paul B. Grenet.
LA ENVIDIA — UNA TEORIA DE LA SOCIEDAD. — Helmut Schoeck.
SUMA TEOLOGICA. — Santo Tomás de Aquino
Obra completa en castellano, en 20 tomos. Edición a cargo de Leonardo Castellani — Antonio Ennis e Ismael Quiles.
SUMA CONTRA GENTILES. — Santo Tomás de Aquino.
Primera edición completa traducida al castellano. 4 tomos. Versión de la prof. Dra. María Mercedes Bergadá.
Notas a cargo de Ismael Quiles.
LA LEY Y LA GRACIA. — Santo Tomás de Aquino.
LA PRUDENCIA, LA JUSTICIA Y EL DERECHO. — Santo Tomás de Aquino.
BREVE TEOLOGIA PARA LAICOS. — León Von Rudloff.
LECCIONES SOBRE EXISTENCIALISMO. — Roger Verneaux.
EL HOMBRE ETERNO. — G. K. Chesterton.
EL ARTE DE VIVIR. — Dietrich y Alice Von Hildebrand.
VIDA DE SANTA CATALINA DE SIENA. — J. Jorgensen.
VIDA DE SAN FRANCISCO DE ASIS. — J. Jorgensen.
LIBERTAD Y CULTURA. — Ismael Quiles.
VIDA DE CEFERINO NAMUNCURA. — Manuel Gálvez.
BREVE TRATADO SOBRE LA ANALOGIA. — Augusto C. Cárdenas.

JACQUES MARITAIN

BREVE TRATADO ACERCA DE LA EXISTENCIA Y DE LO EXISTENTE

CLUB DE LECTORES
AVENIDA DE MAYO 624
BUENOS AIRES

VERSIÓN CASTELLANA
DE
LEANDRO DE SESMA

Editado bajo la dirección de
Juan Manuel Fontenla

Queda hecho el depósito que previene la ley 11723

(C) CLUB DE LECTORES
Buenos Aires

VIOLA LOS DERECHOS DE AUTOR Y NO ES AUTORIZADA POR EL EDITOR la reproducción total o parcial de esta obra ya sea en forma idéntica o con modificaciones; escrita a máquina o impresa por sistema "multigraph", offset, mimeógrafo, o por cualquier otro medio existente o a existir.
NO SE AUTORIZA la inclusión de algún capítulo o página en un compendio, selección, manual o cualquier otra clase de publicación, salvo que hubiera sido expresamente autorizado.

ISBN 950-0034-48-4

IMPRESO EN LA ARGENTINA
PRINTED IN ARGENTINA

A
RAÏSSA

PREÁMBULO

DIVERSAS CLASES DE "EXISTENCIALISMO"

1. Este breve tratado acerca de la existencia y de lo existente puede ser considerado como un ensayo sobre el existencialismo de Santo Tomás de Aquino. Importa disipar en este asunto, y ya desde el principio, cualquier posible confusión. El existencialismo de Santo Tomás es totalmente distinto del existencialismo de las filosofías que nos salen hoy al paso; y si afirmo que a mi modo de ver es él el único existencialismo auténtico, no es que pretenda con ello *rejuvenecer* el tomismo mediante un artificio verbal que me llenaría de confusión, ni que trate de presentar ridículamente a Santo Tomás con un vestido a la moda. Yo no soy un neotomista; antes preferiría ser paleotomista; soy, creo ser un tomista. Y hace ya más de treinta años que voy viendo lo difícil que es hacer comprender a nuestros contemporáneos que no deben confundir las facultades de invención de los filósofos con las de los artistas de las grandes casas de costura.

Si habla del existencialismo de Santo Tomás, el tomista no hace sino actualizar en nuestros

días un tesoro cuyo alto precio ignora nuestra época, y de consiguiente no hace sino ejercer un derecho de prioridad. Concretando más, diría yo que lo que en mi opinión distingue al tomismo auténtico de otras muchas corrientes escolásticas no tomistas, o tomistas sólo de nombre, en las que traidoramente se ha infiltrado el espíritu de Platón, o el de Descartes, el de Wolff o el de Kant, y de las que todavía no ha sido totalmente expulsada la enseñanza corriente de lo que se da en llamar tomismo, es precisamente la primacía que el tomismo auténtico reconoce a la existencia y a la intuición del ser existencial. Nos daríamos por satisfechos si ante el choque de los sistemas existencialistas contemporáneos, consiguiéramos hacer fijar la atención en este asunto. No hemos esperado a la aparición de estos sistemas para denunciar el error que consiste en concebir la filosofía del ser como una filosofía de las esencias o como una dialéctica de las esencias —cosa que yo comparo a repasar un libro de figuras—, en vez de ver en ella lo que realmente es, y lo que constituye su privilegio y hace que ocupe su lugar propio y eminente entre todas las demás filosofías: la filosofía de la existencia y del realismo existencial, la contemplación y aceptación del acto de existir por una inteligencia decidida a no renunciar nunca a sí misma.

En cuanto a la palabra "existencial", sabido es que se debe primariamente a la influencia de

Kierkegaard su entrada en el vocabulario corriente, sobre todo en Alemania. Hablábase mucho, hace una veintena de años, del cristianismo existencial, y yo me acuerdo de una elocuente conferencia de Romano Guardini, en la que explicaba delante de varios prelados, un tanto sorprendidos, que el sentido existencial del Evangelio habíale sido descubierto por el personaje del príncipe Muichkine, en *El idiota* de Dostoievsky. Muchos filósofos, desde Jaspers y Gabriel Marcel hasta Berdiaeff y Chestov, recibían entonces el nombre de "existenciales". Más tarde el vocablo "existencialismo" recibió derecho de ciudadanía, y con tal éxito que hoy, según Sartre lo hacía notar recientemente, "ya no tiene significado alguno". Fuera de este inconveniente accidental, es en sí misma una palabra muy buena, y aun excelente. Con relación a la filosofía tomista acontece con ella lo que con la palabra realismo. No es posible encontrarla en la tabla de Pedro de Bérgamo; Santo Tomás no se proclamó a sí mismo ni existencialista, ni realista (como tampoco se proclamó tomista). Lo que no empece que estas cosas sean consustanciales a su pensamiento.

2. Hay dos maneras fundamentalmente distintas de entender la palabra existencialismo. En un caso se afirma la primacía de la existencia, pero como implicando y salvando las esencias o naturalezas, y como manifestando una suprema victoria de la inteligencia y de la inteligibilidad —que

es lo que yo considero como el existencialismo auténtico. En el otro caso afírmase la primacía de la existencia, pero como destruyendo o suprimiendo las esencias o naturalezas, y como manifestando una suprema derrota de la inteligencia y de la inteligibilidad —cosa que considero yo como el existencialismo apócrifo: el que hoy está tan en boga y que "no tiene significado alguno". Y así tenía que ser; porque suprimid la esencia, o *lo que* el *esse* pone, y suprimís sin más la existencia o el *esse*, ya que estas dos nociones son correlativas e inseparables; tal existencialismo se devora a sí mismo.

Por muy racionalista que fuera, Descartes, en la medida en que derivando de Duns Scot ha sido el abuelo de los metafísicos *libertistas* modernos, se inclinaba hacia ese existencialismo en lo que concierne a Dios. No hay duda de que hablaba repetidamente de la esencia divina, hasta el punto de ver en ella como la causa eficiente de la misma existencia de Dios. Mas esta esencia resulta tan absolutamente impenetrable —salvo en aquello de que su sola idea basta a darnos la certeza de que Dios existe—, que llega a no ser, por decirlo así, sino el estallido o manifestación de la sola existencia de Dios, concebida como un acto de voluntad pura. Al final tendríamos una Existencia divina sin *naturaleza*. Y como esto también es impensable, el pensamiento deriva entonces hacia el sustituto más o menos ambiguo que

nos es proporcionado por la idea de una pura Acción, de una pura Eficiencia, de una pura Libertad, superior a todo el orden de la inteligencia y de la inteligibilidad, que se pondría a sí misma sin razón, por su solo "poder", y que crearía arbitrariamente los inteligibles y las esencias, así como las ideas que son su retrato en nuestros espíritus. Y he ahí en definitiva por qué el Dios de Descartes es una Voluntad totalmente exenta de cualquier clase de Sabiduría (cosa que Santo Tomás consideraba una blasfemia); por qué ese Dios excluye de su acción toda especie de finalidad; por qué crea las verdades eternas a modo de puros contingentes que en absoluto no dependen de su inmutable esencia, cuyas posibles participaciones contemplaría inmutablemente su inteligencia, sino de su simple Voluntad; por qué hubiera podido Dios hacer que las montañas existieran sin valles, que el círculo fuese cuadrado y que las contradictorias fueran ambas verdaderas, y por qué todo el orden de la moralidad humana vaya sellado en cuanto a él de la misma contingencia radical y dependa de un puro decreto sin razón, de modo que lo justo y lo injusto no sean tales sino debido al arbitrio de su Soberana Existencia y la inmotivada elección por la cual el divino Sujeto decide ejercer su libertad creadora.

Esta misma forma de existencialismo —primacía de la existencia pero mediante la supresión

de la naturaleza inteligible o de la esencia— la encontramos en el existencialismo ateo de nuestros días; e indudablemente el autor de *L'Être et le Néant* tiene más razón de lo que cree al emparentarse con el filósofo del *cogito*. Pero en este caso no se trata ya de la suprema Existencia de la que un teísmo absolutista deducía una visión racionalista del mundo tanto más imperiosa cuanto que tomaba su origen en el simple capricho del inaccesible Infinito; trátase de la existencia finita de sujetos sin esencia que una opción o deseo ateo primordial concibe en el caos de viscosas y disgregadas apariencias de un mundo radicalmente irracional, y a los que ordena hacer o crear —por una continuación de absolutas elecciones que irremediablemente los empeñan frente a situaciones dadas siempre nuevas—, no precisamente sus esencias o estructuras inteligibles, pues que ya no existen, sino las imágenes lanzadas en el tiempo, los proyectos que nunca acaban de darles una cara o aspecto determinado.

Una existencia sin esencia, un sujeto sin esencia: algo impensable ya desde el principio. Y luego —y esta ausencia de *fair play* es en mi opinión el vicio más fundamental de la filosofía en cuestión [1]— sustitúyese la afirmación original, la

[1] Sé muy bien que la noción de esencia, como todas las demás nociones del léxico metafísico, ha sido refun-

expresa afirmación de que la existencia *carece de esencia o excluye la esencia*, con esta otra afirmación mejor elaborada y más ambigua: que la existencia *—Heidegger dixit—, precede a la esencia:*

dida en una perspectiva totalmente fenomenológica. Mas precisamente, si queremos llamar a las cosas por su nombre deberemos decir que hay en el existencialismo fenomenológico, tal como salió de las manos de Heidegger, *mala fe* radical, que consiste en apropiarse todo el sistema de nociones que nos legaron los grandes metafísicos del ser y que no tienen sentido sino para una inteligencia realista que anda tras el misterio extramental de lo que es, con el fin de sacar de ellas partido en el universo de pensamiento del fenómeno, de la "apariencia que *es* la esencia" *(L'Être et le Néant*, p. 12), donde en realidad ellas no tienen significado alguno, pero donde, puesto que de esa manera pretenden seguir siendo metafísicos, continuarán haciendo uso de ellas destruyéndolas, de manera que puedan proliferar sin fin en sentido totalmente contrario a lo que significan por sí mismas. Esta especie de trastorno o maleamiento trascendental no podía menos que terminar en una metafísica maleada; y la fenomenología bajo su forma existencialista no es otra cosa sino una escolástica corrompida desde la raíz. Y en eso precisamente está su incontestable interés histórico. Aun en este estado, siquiera, la metafísica del ser y la escolástica vuelven a penetrar en la filosofía moderna, o más bien le dan a entender que cierto ciclo ha terminado ya. Podemos, en consecuencia, esperar el nacimiento de un nuevo ciclo filosófico, para bien y para mal; y esta escolástica corrompida abonará quizá la tierra para una nueva germinación (por lo menos allí donde la tierra haya sido vigorosamente labrada) de auténtica metafísica.

afirmación ambigua, ya que podría significar una cosa verdadera, a saber, que el acto precede a la potencia, que mi esencia posee merced a mi existencia su presencia en el mundo, que recibe su inteligibilidad de la Existencia en acto puro; mas en realidad significa todo lo contrario, a saber: que la existencia no actúa en absoluto, que yo existo pero nada soy, que el hombre existe pero la naturaleza humana no existe.

Asimismo, la noción de "proyecto" (2) es un ambiguo sustituto de la noción de esencia o de *quidditas*, y la noción de situación es un sustituto ambiguo de la noción de condicionamiento objetivo debido a las causas y a las naturalezas que obran y operan en el mundo. Y como en el receso de la metafísica de Descartes la noción de pura Acción, de pura Eficiencia o de pura Libertad se sustituía a la impensable noción de un Dios sin naturaleza, del mismo modo aquí se sustituye la impensable noción de un sujeto sin naturaleza con la noción de pura acción o pura eficiencia en ejercicio de opción, es decir de pura

(2) "Yo emerjo solo y en la angustia enfrente del proyecto único y primero que constituye mi ser..." J.-P. SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 77. "Cuando yo me constituyo como comprehensión de un posible como *mi* posible, preciso es que yo reconozca su existencia al fin de mi proyecto, y que lo comprenda como a mí mismo, allá, esperándome en lo futuro, separado de mí por la nada." *Ibíd.*, p. 79.

libertad, igualmente ambigua y desfondándose en su interior, ya que aparenta como echar mano de un soberano libre albedrío que en realidad no es sino una pura espontaneidad, inevitablemente sospechosa de no ser otra cosa que la repentina explosión de las necesidades escondidas en las profundidades de esta naturaleza que se ha tenido la pretensión de exorcizar. Acaso hacía alusión a esto, con el impagable lenguaje en que se recrea la filosofía de nuestros días, un objetante que reprochaba a la doctrina de M. Sartre ser una resurrección del radical-socialismo.

Concluyamos que se trata de una filosofía mucho menos distanciada de lo que M. Sartre piensa de la de aquellos "profesores franceses que hacia el 1880 trataron de fundar una moral laica" (3), suprimiendo a Dios pero conservando la honestidad burguesa y el decálogo kantista. Porque si el existencialista cree ser cosa lamentable que Dios no exista; si declara, con lo que da prueba de perspicacia metafísica, que la naturaleza humana no existe, ya que no hay un Dios que la conciba, y que, quedando suprimido Dios, nada queda del mundo inteligible; no obstante, el punto de partida y el astuto objeto de toda su obra no es sino procurar, a este nauseabundo vibrión humano obstinado en crecer y multiplicarse, los me-

(3) J.-P. Sartre, *L'Existencialisme est un humanisme*, p. 34.

dios de salir adelante en un mundo sin Dios, y desenvolverse en el ateísmo. (No seguramente conservando la honestidad burguesa, sino encontrando la manera de no ser, según las categorías morales de M. Sartre, ni un "puerco" ni un "cobarde", cosa que es todavía una manera más cómoda quizás de justificarse. Y tampoco seguramente creando a voluntad, como el Dios de Descartes, lo justo y lo injusto y la medida objetiva de la moralidad, ya que ésta no existe, sino asignando a cualquier cosa valor moral o aun heroico, si en ella empeña a fondo su libertad.) Ahí está el arcano inviolable, la decisión fundamental y la higiénica postura apriorística del existencialismo: arreglárselas como sea posible para que el ateísmo se mantenga vivo. Pero, ¿si por ventura no fuera posible salir con el intento? ¿Si no hubiera modo de arreglárselas para salir airosos? Los existencialistas no plantean siquiera esa posibilidad, sino que la callan y disimulan. M. Sartre tiene razón en declararse optimista a cualquier precio, y dejar a los cristianos el sentido de lo trágico —a los cristianos y a los grandes anticristianos—. No hablemos siquiera de Pascal. En el existencialismo no se encuentra nada de la grandeza de un Nietzsche. Esta sorprendente abjuración de toda grandeza es probablemente lo que tal sistema aporta a nuestra época de más original y de más estimable.

CAPÍTULO PRIMERO

EL SER

Veritas sequitur esse rerum

3. Tomás de Aquino, como lo hice notar en otro estudio (4), va precisamente por la inteligencia a la existencia. Tiene de la ciencia la más altamente clásica idea, y está atento hasta el escrúpulo a las más menudas exigencias y a las más pequeñas reglas de la lógica, de la razón, del arte de articular ideas. Y no es un libro de cromos lo que conoce, sino este cielo y esta tierra que encierran más cosas que todas las filosofías juntas; conoce este universo existente, basado y puesto sobre los hechos primordiales que es preciso comprobar y no deducir; este universo por el que circulan todos los influjos productores de ser que lo vivifican y le hacen moverse hacia el imprevisible porvenir; universo afeado asimismo por todas esas carencias de ser que forman la realidad del mal, y en las que es preciso ver el tributo de la interacción de los seres y el de la libertad creada,

(4) *Cf. De Bergson à Thomas d'Aquin*, c. VIII, p. 308, Paul Hartmann, París.

capaz de sustraerse y escapar del influjo del Ser primero.

Veritas sequitur esse rerum (la verdad sigue, es posterior al ser de las cosas): tal es la primordial posición tomista, cuyo alcance queremos subrayar aquí. La verdad sigue a la existencia de las cosas, o de los objetos transobjetivos con los que se enfrenta el pensamiento; la verdad es la adecuación de la inmanencia en acto de nuestro pensamiento con aquello que existe fuera de nuestro pensamiento. Una sobreexistencia espiritual mediante la cual, en un supremo acto vital, yo vengo a ser el otro en cuanto es otro, y que responde a la existencia ejercida o poseída por ese mismo otro en el campo de la inteligibilidad que le pertenece en propiedad; en esto consiste el conocimiento verdadero.

De esta manera el conocimiento está empapado de existencia. La existencia —la existencia de las realidades materiales—, nos es dada en primer lugar por los sentidos; el sentido llega al objeto en cuanto es existente, o sea en la acción real y existente que ejerce sobre nuestros órganos sensoriales; por esta razón el paradigma de todo conocimiento verdadero es la intuición de la cosa que veo y que irradia sobre mí (5). El sentido palpa la existencia en acto, ignorando que se trata de la

(5) *Cf.* ARISTÓTELES, *De Cœlo et Mundo*, l. III; S. TOMÁS, *De Veritate*, 12, 3, ad 2 et ad 3.

existencia; la pasa a la inteligencia, da a la inteligencia un tesoro inteligible que él no conoce como inteligible, pero que la inteligencia en cambio conoce y llama por su nombre que es: el ser.

Y la inteligencia, apoderándose de los inteligibles que por su propia virtud extrae de la experiencia de los sentidos, capta en el fondo de su propia vitalidad interna estas naturalezas o esencias que por la abstracción ha arrancado de su existencia material en tal lugar dado del espacio y del tiempo. ¿Y esto para qué? ¿Solamente para contemplar en sus ideas el cuadro de las esencias? No, sino para restituirlas a la existencia mediante el acto en el que se acaba y consuma la intelección, es decir por el juicio que declara: *ita est*, así es. Cuando digo, por ejemplo: "todo triángulo euclidiano en la suma de sus ángulos es igual a dos rectos", o "la tierra gira alrededor del sol", lo que digo en realidad es esto: todo triángulo euclidiano *existe* en la existencia matemática como poseyendo la propiedad en cuestión, la tierra *existe* en la existencia física como teniendo el movimiento dicho. La función del juicio es una función existencial (6).

(6) *De Bergson à Thomas d'Aquin*, pp. 309-311, Paul Hartmann, París, 1947. Las arbitrarias refundiciones de conceptos en que se complace el método fenomenológico han dado por resultado, entre los fenomenólogos existencialistas, el vaciar totalmente la palabra *existir* de su contenido natural. Como con razón lo hace notar

La simple aprehensión

4. En este lugar son necesarias algunas explicaciones, que atañen primero a la percepción abstractiva que es la primera operación del espíritu, y en segundo lugar al juicio. Respecto al primer punto, hase de notar que la especie de horror sacro que se apodera de los filósofos existencialistas —cristianos o ateos— ante lo que llaman el universo de los objetos —si llega a algún resultado serio, que es en definitiva el rechazo de las condiciones de inteligibilidad del conocimiento—, descansa tal horror en un origen vano y proviene de un pobre malentendido, que remonta bien lejos, a la teoría cartesiana de las ideas (7). Imagínanse el objeto como una idea hecha cosa, como un trozo de exterioridad pura, inerte y pasivo, que sería un obstáculo para el espíritu y se interpondría entre él y el mundo de la existencia

MICHEL SORA (*Du dialogue intérieur*, p. 30, Gallimard, París, 1947), *ex-sistere* no significa "estar fuera de sí mismo", sino "estar fuera de sus causas" o "fuera de la nada", emergir de la noche del no-ser, de la posibilidad o de la potencia.

(7) Acerca de la teoría cartesiana de las ideas cuadros, véase *Le songe de Descartes*, pp. 153-163, París, 1932. Jamás he identificado yo la idea cartesiana con una imagen *sensible*, como lo cree Juan Wahl, quien cae sobre este punto en un gran contrasentido. (JUAN WAHL, *Tableau de la philosophie française*, p. 228, Fontaine, París, 1947.)

o de los sujetos reales, a los que en consecuencia sólo podría llegar la experiencia vivida de la subjetividad. No comprenden que el objeto y la objetividad constituyen la vida misma y la salvación de la inteligencia, pues que el objeto es el término de la primera operación del entendimiento (simple percepción o "simple aprehensión"); porque ¿qué otra cosa es, bajo tal aspecto determinado que la abstracción ha separado, la densidad inteligible de un sujeto existente hecha transparente en acto al espíritu e identificada a su actividad vital por y en el concepto? En una palabra, existe en el espíritu la objetivación inteligible de un sujeto transobjetivo, que es inagotable en su existencia concreta, es decir, indefinidamente objetivable en nuevos objetos de conceptos unidos a los que precedieron. Tampoco ven que este universo de los objetos al que con tanto afán quieren privar de la existencia, no pretende existir, hablando en propiedad, y no existe sino en el espíritu; lo que existe son los sujetos o *supposita*, objetivados en el espíritu para ser conocidos, pero puestos para sí mismos en el mundo de la existencia concreta y contingente, en la que van juntas naturaleza y aventura. Más adelante trataré de la importancia que en la filosofía tomista tiene esta noción de sujeto o supósito. Desde otro punto de vista, simplemente lógico, quisiera solamente notar aquí que para esta filosofía, según una distinción que con fre-

cuencia se echa en olvido, lo que una ciencia aspira a conocer es un *sujeto* determinado, en su inagotabilidad existencial; mientras que el *objeto* de esa ciencia consiste, hablando con propiedad, en las conclusiones a que llega.

Los marxistas, en cambio, permanecen fieles a la noción de objeto; mas, trabajando sobre un hegelianismo a su modo y sobre un idealismo transformado en filosofía de lo real, echan realmente en olvido el universo de la existencia o el universo de los sujetos, atribuyendo a un universo de objetos, que transforman en realidades, y de naturalezas que no son sino aspectos contingentes de la inmanencia del devenir, una existencia que no es sino una extraposición de la idea; incurriendo así en la acusación que los existencialistas levantan contra el mito idealista del objeto.

Podemos según esto desechar ambas teorías, y terminar nuestra primera consideración diciendo que en la percepción abstractiva, que es la primera fase y la condición primera de toda su actividad, lo que la inteligencia capta no son cosas eternas que hubiera contemplado en un supuesto universo inteligible separado, o un cierto espejismo de formas gramaticales hipostasiadas, según un platonismo de pacotilla al que positivistas y nominalistas, existencialistas y marxistas quisieran unir la noción de esencia o de naturaleza dotada de una estructura inteligible que no cambia. El

metafísico sabe que debe buscar el fundamento primero de la inteligibilidad de las cosas, así como de cualquier otra cualidad o perfección del ser; y lo encuentra en el Acto puro. Y comprende que en definitiva no existiría naturaleza humana si la Inteligencia divina no viera su propia Esencia, y en esta Esencia la idea eterna del hombre, que no es una idea abstracta y universal como las nuestras, sino una idea creadora. Pero no es esta idea divina lo que nosotros vemos, ni captamos la naturaleza humana en este cielo inteligible; el cielo inteligible en el que nosotros comprendemos y manejamos las esencias y las naturalezas está en nosotros: es la inmanencia activa de nuestro inmaterial pensamiento. En la percepción abstractiva, en esta entrada que nuestro pensamiento realiza sobre lo real y sobre la experiencia de los sentidos en busca de sus alimentos, lo que la inteligencia capta no son cosas, sino naturalezas o esencias que están en las cosas o sujetos existentes (aunque no en estado de inteligibilidad en acto ni de universalidad), y a las que desexistencia al inmaterializarlas. Esto es lo que llamamos inteligible u objeto de pensamiento.

El juicio

5. Mas lo que principalmente nos interesa aquí es la segunda consideración, la que se refiere al juicio. Decía poco ha que la función del juicio

es una función existencial, y que el juicio restituye las esencias —los inteligibles, los objetos de pensamiento— a la existencia o al mundo de los sujetos (a una existencia necesariamente material, simplemente ideal o a lo menos posiblemente inmaterial, según que se trate de un conocimiento físico, matemático o metafísico). Un problema central se plantea aquí: el de la significación filosófica del juicio, y de esta misma existencia cuya afirmación es, según los tomistas, función del juicio.

Para Descartes el juicio es una operación de la voluntad, no de la inteligencia; y la existencia que él afirma no es sino la posición del *ideatum*, inaccesible en sí mismo, cuyo reflejo o retrato es la idea. Para Kant el juicio posee una función ideal, no existencial; él es el que forma el concepto haciendo entrar a una materia empírica bajo una categoría; y la existencia no es sino una posición absolutamente vacía de todo valor o contenido inteligible. Para Santo Tomás, el juicio no es solamente, en oposición a Descartes, una operación que sigue a la simple aprehensión y a la formación del concepto; sino que es el coronamiento, la consumación, la perfección y la gloria de la inteligencia y de la intelección, del mismo modo que la existencia que él afirma es la perfección y la gloria del ser y de la inteligibilidad.

Así como lo escribía en *Los grados del sa-*

ber (8), cuando yo formo un juicio "realizo sobre mis *noémata* (nociones), en el seno de mi pensamiento, una operación que no tiene sentido sino porque se refiere a la manera cómo existen (al menos posiblemente) fuera de ella. La función propia del juicio consiste en hacer que pase el espíritu del plano de la simple esencia, o del simple *objeto* significado al pensamiento, al plano de la *cosa* o del sujeto que retiene (actual o posiblemente) la existencia, y de la que son aspectos inteligibles el objeto de pensamiento llamado predicado y el objeto de pensamiento llamado sujeto... En un sentido diverso al de Lask, se puede decir con él que todo juicio supone "una armonía intacta" (por parte de la cosa) y una "reconciliación —obrada por el juicio mismo— después de la lucha". El "abrazo" que precede al "estado de desgarramiento" que el juicio tiene la función de "vencer", ha sido dado en la cosa, en el sujeto transobjetivo. El juicio restituye al sujeto transobjetivo la unidad que la simple aprehensión (que capta en él diferentes objetos de pensamiento) había roto. Esta unidad no podía preceder en el espíritu, puesto que el espíritu, al contrario, la destruye, para luego recomponerla nuevamente. Esta unidad precedía fuera del espíritu, en la existencia (actual o po-

(8) *Los grados del saber*, t. I, pp. 162-164, Desclée, de Brouwer, Buenos Aires, 1947.

sible), que precisamente en cuanto está retenida está fuera del orden de la simple representación o de la simple aprehensión."

¿Qué quiere decir todo esto? "El juicio no se limita a la representación o la aprehensión de la existencia; sino que la afirma, y proyecta en ella, como realizada o realizable fuera del espíritu, los objetos de concepto aprehendidos por el espíritu. En otras palabras, la inteligencia, cuando juzga, vive intencionalmente por un acto que le es propio, el mismo acto existir que la cosa ejerce o puede ejercer fuera del espíritu (9)." La existencia así afirmada e intencionalmente vivida por el espíritu y en el espíritu es en él la consumación o acabamiento de la inteligencia en acto. Y responde al acto de existir ejercido por las cosas. Y este mismo acto de existir es incomparablemente más que una simple posición sin valor inteligible propio; es el acto o energía por excelencia, y sabido es que cuanto hay más acto, tanto más hay de inteligibilidad.

Y no obstante la existencia no es una esencia; la existencia pertenece a un orden distinto del de las esencias; la existencia no es pues un inteligible ni objeto alguno de pensamiento en el sentido definido de estas palabras (y sinónimo de esencia). De aquí debemos concluir que ella excede o sobrepuja al objeto estrictamente dicho y al inte-

(9) *Los grados del saber*, t. I, p. 164, nota 66.

ligible estrictamente dicho, por ser un acto ejercido por un sujeto y porque su eminente inteligibilidad, diríamos mejor su sobreinteligibilidad, se objetiva en nosotros en el acto mismo del juicio; en este sentido podríamos llamarla un acto transobjetivo. Sólo en un sentido superior y analógico es un inteligible. "La inteligibilidad propia del juicio es más misteriosa que la que las ideas o los conceptos nos dan; esa inteligibilidad no se expresa en un concepto, sino en el acto de afirmar o de negar; es la sobreinteligibilidad, por decirlo así, del acto mismo de existir, posible o efectivamente dado. Y de esta inteligibilidad de la existencia hace depender Santo Tomás toda la vida de la inteligencia ([10])."

La intuición del ser

6. Por eso, al arranque o raíz del conocimiento metafísico coloca el santo la intuición intelectual de esta misteriosa realidad que se esconde bajo la palabra más común y trivial de nuestro lenguaje, la palabra *ser*, y que se revela a nosotros como sujeto incircunscriptible de una ciencia que los dioses nos envidian cuando nosotros captamos y expresamos en sus propios valores este acto de existir que ejercitan aun las cosas más humildes,

([10]) *De Bergson à Thomas dAquin*, p. 311, París, 1947.

este impulso victorioso por el que triunfan de la nada.

El filósofo no es tal si no es metafísico. Y es la intuición del ser (aunque un mal sistema le haga traición, como en Platón y Spinoza) la que hace al metafísico; la intuición del ser en sus puras y omnipenetrantes propiedades, en su densidad inteligible típica y primordial, la intuición del ser *secundum quod est ens* ([11]). El ser así percibido no es ni el *ser vago* del sentido común, ni el *ser particularizado* de las ciencias y de la filosofía de la naturaleza, ni el ser *desrealizado* de la lógica, ni el *pseudo-ser* de la dialéctica tomada por filosofía ([12]); sino el ser considerado en sí mismo, en sus valores y recursos propios de inteligibilidad y de realidad, es decir en esa riqueza, en esa amplitud analógica y trascendental que va inviscerada en la imperfecta y múltiple unidad de su concepto y que le hace extenderse y cubrir a la infinitud de sus analogados, y que le hace desbordarse o sobreabundar en valores trascendentales y en valores dinámicos de tendencialidad por la que la idea de ser supérase y sobrepásase a sí misma ([13]). Es el ser así captado o percibido en lo más alto de una intelección abs-

([11]) Santo Tomás, *in Met. Arist.*, lib. IV, lecc. I, pp. 530-533, ed. Cathala.

([12]) *Siete lecciones sobre el ser*, pp. 51 sgs., Desclée, de Brouwer, Buenos Aires, 2ª ed., 1944.

([13]) *Ibíd.*, *Lecciones* III y IV.

tractiva, de una visualización eidética o intensiva que no es tan luminosa y pura sino merced a que la inteligencia ha sido despertada un día en sus profundidades y trasiluminada por el choque del acto de existir captado en las cosas, y ha sido elevada hasta el punto de recibirlo y escucharlo en sí, en la integridad inteligible y sobreinteligible del sonido que le es propio.

Para llegar a esta intuición hay diversas sendas y caminos. Ninguno está fijado de antemano, ninguno es más legítimo que el otro: precisamente porque no se trata de un análisis racional o de un procedimiento inductivo o deductivo o de una construcción silogística, sino de una intuición que es un hecho primario. Los sentidos y lo que Santo Tomás llama el "juicio del sentido", la ciega percepción existencial del sentido desempeñan aquí una función primordial e indispensable. Mas esto no es sino condición; preciso es que los ojos del ciego de nacimiento sean abiertos, que un toque de las virtudes espirituales de la inteligencia extraiga y saque a la luminosidad inteligible este acto de existir que el sentido tocaba sin acabar de descubrir y sin acabar de ver. Que la intuición del ser sea como el don nativo de una inteligencia imperial, tranquilamente segura en su fuerza límpida, y afirmada en una carne delicada y pura y en una sensibilidad viva y equilibrada, como parece haber acaecido en Santo Tomás de Aquino; o que surja bruscamente como una es-

pecie de gracia sobrenatural, a la vista de un tallito de hierba o de un molino de viento, o ante la repentina percepción de la realidad del yo; o que provenga de la implacabilidad con que el ser de las cosas independiente de mí se impone a mí sin pensarlo, haciendo retroceder a mi propio ser a su soledad y su fragilidad; o que yo me encamine hacia ella por mi experiencia interior de la duración o de la angustia, o de ciertas realidades morales que trascienden el correr del tiempo —todo esto importa poco: lo esencial es pasar adelante, sacar de su envoltura, en una auténtica intuición intelectual, el sentido del ser, el sentido del valor de las implicaciones del acto de existir. Lo esencial es el haber visto que la existencia no es un simple hecho empírico, sino un dato primitivo para el espíritu mismo; dato que le abre ante sus ojos un infinito campo supraobservable: en una palabra, la fuente primaria y sobreinteligible de la inteligibilidad.

No basta enseñar la filosofía, ni aun siquiera la filosofía tomista, para tener esta intuición. El tenerla es cuestión de suerte, o de don, o acaso de docilidad a la luz. Faltando ella, nadie pasará de poseer un conocimiento siempre opinante, precario y estéril, por muy cargado que vaya de erudición, una *know-ledge about;* todo será andar alrededor de la llama sin entrar en ella. Pero si ella existe, aun cuando acaezca tropezar en el camino, iráse siempre más adelante que con va-

rios años de ejercicios dialécticos, de reflexión crítica o de disección conceptual de los fenómenos; y se tendrá asimismo el privilegio de la soledad y de la melancolía. Si el poeta es un vidente, el filósofo lo es igualmente, si bien de otra manera. Podrá en ciertos momentos desconcertarle algún pequeño desvío, o en otros el gozo de una visión nueva; es que a pesar de toda la ciencia de los libros y la experiencia de la vida, sigue embargado por la embriaguez del ser.

El concepto de la existencia o del existir (esse) *y el concepto del ser o de "lo que es"* (ens)

7. Las precedentes reflexiones nos colocan frente a una paradoja que es preciso aclarar. Hemos dicho que lo inteligible que captamos en nuestras ideas es la esencia. Mas la existencia no es una esencia sino que se extiende a todo el orden de las esencias. ¿Cómo es posible entonces que sea objeto de la inteligencia, y su supremo objeto? ¿Cómo podemos hablar del concepto o de la idea de existencia? ¿O habrá que decir que la existencia no es captada por la inteligencia, ni puede serlo nunca, que se niega a toda conceptualización, que no es sino un límite o muro con que lo real se opone por todos lados a la caza filosófica de las esencias, un incognoscible sobre el que se construye la metafísica sin comprenderlo ni llegar a él?

Lo que dejamos dicho antes hace sospechar la respuesta: las esencias son el objeto de la primera operación de la inteligencia o de la simple aprehensión. El acto de existir es cosa propia del juicio. Ahora bien, la inteligencia se envuelve y se contiene a sí misma, y está toda entera en cada una de sus operaciones. Y en el primer destello de su actividad que emerge del mundo de los sentidos, en el primer acto por el que se afirma a sí misma expresándose a sí misma un dato cualquiera de la experiencia, esa facultad aprehende y juzga al mismo tiempo, y forma su primera idea (la idea de ser) realizando su primer juicio (de existencia) y realiza su primer juicio formando su primera idea. Digo pues que la inteligencia se apodera así del tesoro que en propiedad pertenece al juicio, para envolverlo en la simple aprehensión; visualízalo en una idea primera y absolutamente original, en una idea privilegiada que no es resultado del solo proceso de la simple aprehensión, sino del haber tomado posesión de aquello mismo (el acto de existir) que la inteligencia afirma desde el momento que juzga; apodérase, para hacer de ella un objeto de pensamiento, de la eminente inteligibilidad o de la sobreinteligibilidad acerca de la cual forma el juicio, y que no es otra que la de la existencia.

De este arte, la existencia queda hecha objeto, mas, como lo indicaba antes, en un sentido superior y analógico, que resulta de la objetiva-

ción de un acto transobjetivo y que se refiere a sujetos transobjetivos que ejercen, o pueden ejercer, este acto; queda captado un concepto de algo que no es una esencia, sino un inteligible en un sentido analógico y superior; de un superinteligible, que entra a ser posesión del espíritu en la misma operación que realiza cada vez que juzga, y desde su primer juicio.

Mas este concepto, el concepto de la existencia o del existir *(esse)* no es ni puede ser separado o *cortado* del concepto absolutamente primero del ser *(ens*, lo que es, lo que existe, lo que tiene como acto el existir) precisamente porque la afirmación de existencia, o el juicio, que le da su contenido, es de sí la "composición" de un sujeto con la existencia, la afirmación de que *una cosa existe* (actualmente o posiblemente, simplemente o con tal o cual predicado). Es el concepto del ser (lo que existe o puede existir) lo que, en el orden de la percepción ideativa, corresponde adecuadamente a esta afirmación en el orden del juicio. El concepto de la existencia no puede ser visualizado completamente aparte, desligado, aislado, separado del concepto del ser; sino que en él y con él es primeramente concebido. Y aquí tocamos en el error original que se encuentra en la raíz de todas las filosofías existencialistas modernas. Por ignorar o pasar por alto la advertencia de la vieja sabiduría escolástica: "La existencia no puede ser el objeto de una abstracción

perfecta", esas filosofías presuponen que la existencia puede ser aislada, que sólo la existencia es la tierra que nutre a la filosofía, y tratan de la existencia pasando por alto el tratar del ser (14); y se llaman filosofías de la existencia en vez de llamarse filosofías del ser.

Esto equivale a decir que el concepto de existencia no puede ser separado del concepto de esencia. Inseparable de él, no forma con él sino un solo e idéntico concepto simple aunque intrínsecamente variado, un solo e idéntico concepto esencialmente análogo, el concepto del ser, que es el primero de todos, y del que todos los demás no son sino variantes y determinaciones, porque él se manifiesta y brota en el espíritu desde el primer despertar del pensamiento, desde la primera operación inteligible realizada en la experiencia de los sentidos trascendiendo los sentidos. Desde el instante que el dedo señala lo que el ojo ve, desde el momento que el sentido percibe, en su manera ciega y sin verbo mental ni intelección, que *esto existe*, la inteligencia dice a la vez (en un juicio): *este ser es o existe*, y (en un concepto): *el ser* (15). Ha habido aquí, en ese momento, mu-

(14) O lo que es lo mismo, pretenden, como Heidegger, tratar del ser fenomenizándolo a partir de la existencia, o más bien desde el punto de actualidad existencial.

(15) No hablo aquí naturalmente de operaciones verbalmente formuladas, ni siquiera explícitamente pensadas.

tua involución de causas, prioridad mutua de este concepto y de este juicio, del uno sobre el otro, en un orden diferente. Para decir: "este ser es o existe", preciso es tener la idea del ser. Para tener la idea del ser, preciso es haber afirmado y haber captado el acto de existir en un juicio. Generalmente hablando, la simple aprehensión precede al juicio; pero aquí, en el primer despertar del pensamiento, aquélla depende de éste como éste depende de aquélla. La idea del ser ("este ser") precede al juicio de existencia en el orden de la causalidad material o subjetiva; y el juicio de existencia precede a la idea del ser en el orden de la causalidad formal. Cuanto uno se detiene más a meditar sobre este asunto, más claramente echa de ver que ésta es la manera cómo la inteligencia conceptualiza la existencia y que por ahí llega a formarse la idea del ser, —del ser *vago* del sentido común.

8. Y cuando, pasando a la ciencia-reina y a la intuición superior de la que acabo de hablar, la inteligencia extrae del conocimiento de lo sensible, donde está sumergido, al ser en sus propios

Lo esencial es que estén ahí, implícitamente, *in actu exercito*. Hay lenguas primitivas que no poseen la palabra *ser*. Mas la idea del ser está implícitamente presente al espíritu de los primitivos que hablan esas lenguas. La primera idea que se forma el niño no es la idea del ser. Pero esa idea del ser está implícitamente presente en la primera idea que se forma.

valores, en su típica y primordial densidad inteligible, para hacer de él el objeto o más bien el sujeto de la metafísica; es también y ante todo el acto de existir, lo que la inteligencia extrae en esta misma luz ([16]), al conceptualizar la intuición metafísica del ser.

([16]) En el instante que el sentido se apodera de un sensible existente, el concepto del ser y el juicio "este ser existe" que mutuamente se condicionan, surgen a la vez en la inteligencia. En éste, que es el primero de nuestros conceptos, la inteligencia metafísica percibe el ser en toda su amplitud analógica y en su libertad frente a las condiciones empíricas. Y partiendo de esta noción, cuya fecundidad es inagotable, la metafísica formula las primeras divisiones del ser y los primeros principios. El principio de identidad tiene un significado no solamente *esencial* o copulativo ("todo ser es lo que es"), sino también y sobre todo existencial ("lo que existe, existe"). *Cf. Siete lecciones sobre el ser*, p. 105. Cuando por la "reflexión", provocada por el juicio, el sujeto se comprende a sí mismo como existente, y por oposición comprende al mismo tiempo como extramental la existencia de las cosas, no hace otra cosa que explicitar reflexivamente lo que conocía ya. La existencia extramental de las cosas le era dada, la comprendía, desde el primer momento en la intuición y en el concepto del ser (y esto según la analogicidad misma de este concepto, de tal suerte que el ser es comprendido como existiendo actual o posiblemente, contingentemente o necesariamente; y en tal forma que en el analogado del ser más inmediatamente comprendido —él existente sensible y, en general, las cosas—, esta existencia extramental aparece como contingente y como no formando parte de la noción de las cosas).

Y está entonces, según la doctrina clásica de

En otros términos, se deben distinguir las siguientes etapas:

1º "Juicio" (impropiamente dicho) del sentido externo y de la cogitativa, tal como se encuentra en el animal y refiriéndose a un existente sensible presentado a la percepción.

Y en esto consiste, en la esfera del sentido, con su tesoro de inteligibilidad en potencia, en ninguna forma en acto, el equivalente "ciego" de lo que expresamos cuando decimos: "Esto existe."

2º Formación —en un mismo instante de despertar de la inteligencia, y en una mutua involución—, de una *idea* ("este ser", simplemente "esta cosa", en que la idea del ser está implícitamente presente), y de un *juicio* que reúne el objeto de pensamiento en cuestión con el acto de existir (entiéndase bien: no con la *noción* de existencia, sino con el *acto* de existir): "esta cosa existe" o "este ser existe".

Al formar este juicio, la inteligencia, por una parte, conoce el sujeto como singular (indirectamente y por "reflexión sobre los fantasmas"), y por otro lado afirma que este sujeto singular ejerce el acto de existir (dicho de otro modo, ella ejerce sobre la noción de este sujeto un acto mediante el cual ve intencionalmente la existencia de la cosa). Esta afirmación encierra el mismo contenido —aunque aquí revelado, trasportado a la inteligibilidad en acto—, que el "juicio" del sentido externo y de la cogitativa. Y no lo profiere el entendimiento por reflexión sobre los fantasmas, sino por y en este "juicio" mismo y esta intuición del sentido, en el que se comprende al inmaterializarlo para expresárselo a sí mismo. Toca así al *actus essendi* (al juzgar) —así como toca a la esencia (al concebir)— *por intermedio de la percepción sensorial.*

los tomistas, en el tercer grado de abstracción [17]. Mas por ahí echamos bien de ver cuán falso

3º Formación de la idea de existencia. De ahí que juntamente con el primer juicio de existencia, la idea del ser ha surgido así: "lo que existe o puede existir"; la inteligencia se apodera, para hacer de él un *objeto* de pensamiento, del *acto* de existir afirmado en el primer juicio de existencia, y se forma un concepto o una noción de la existencia *(existentia ut significata)*.

4º Intuición de los primeros principios, sobre todo del principio de identidad ("lo que existe, existe", "todo ser es lo que es").

5º Sólo después de èsto, por una reflexión *explícita* sobre su acto, la inteligencia comienza a tener explícitamente conciencia de la existencia del sujeto pensante; y ya no sólo vive el *cogito*, sino que lo expresa. Y por oposición

6º conoce explícitamente, como extramentales, el ser y la existencia que ya le habían sido dados de hecho, en su realidad extramental, en las etapas 2, 3 y 4.

Este análisis concuerda con el del P. Garrigou-Lagrange *(De intelligentia naturali et de primo objecto ab ipsa cognito*, en *Acta Pontif. Acad. Romanae S. Thomae Aq.*, Marietti, 1940), por cuanto ambas ponen la intuición del principio de identidad *antes* de la toma de conciencia de la existencia del sujeto pensante. Y difiere en que coloca el primer juicio de existencia (el que condiciona la formación de la idea del ser y es condicionado por ella) *antes* de la toma de conciencia de la existencia del sujeto pensante, y aun antes de la intuición del principio de identidad.

[17] La doctrina expuesta por Santo Tomás en el comentario a *De Trinitate*, de Boecio *(in Trin.*, q. 5, a. 3, c.; *cf.* la importante nota en la que el P. Geiger cita el artículo en cuestión en su tenor exacto y según el

sería poner los grados de abstracción en la misma línea, como si la matemática fuera más abstracta

manuscrito autógrafo,—L. B. Geiger, *La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, pp. 318-319, Vrin, 1942), confirma la tesis de que el concepto metafísico del ser, así como el concepto de sentido común que la inteligencia se forma en su primer despertar, es una visualización eidética del ser aprehendido en el juicio, en la *secunda operatio intellectus, quae respicit ipsum esse rei.* Demuestra, en efecto, que lo propio del concepto metafísico del ser es el ser resultado de una abstracción (o separación de la materia) que tiene lugar *secundum hanc secundam operationem intellectus.* ("Hac operatione intellectus vere abstrahere non potest, nisi ea quae sunt secundum rem separata.") Si puede ser separado de la materia según la operación del juicio (negativo), es porque se refiere en su contenido al acto de existir significado por el juicio (positivo) y que desborda la línea de las esencias materiales, objeto connatural de la simple aprehensión.

En este artículo de *De Trinitate*, Santo Tomás reserva el nombre de *abstractio* estrictamente dicha a la operación por la que el entendimiento considera y comprende aparte un objeto de pensamiento que en la realidad no puede existir sin las otras cosas que el entendimiento deja fuera de su consideración. (Entonces "ea quorum unum sine alio intelligitur sunt simul secundum rem".) Cuando después distingue de la *abstractio* "común a todas las ciencias" (primer grado de abstracción intensiva) y de la *abstractio formae a materia sensibili*, que es propia de las matemáticas (segundo grado de abstracción intensiva), la *separatio* propia de la metafísica, y en la que, por realizarse *secundum illam operationem quae componit et dividit*, el entendimiento

y más general que la física, y la metafísica más abstracta y general que la matemática. ¡No! Entre los grados de abstracción no hay sino rela-

divide una cosa de otra *per hoc quod intelligit unum alii non inesse*, quiere decir (como lo enseña a cada paso, por ejemplo en su comentario a la *Metafísica)* que las cosas que son objeto de la metafísica *existen o pueden existir sin la materia*, están o pueden estar separadas de cualquier condición material en la existencia misma que ejercen fuera del espíritu *(separatio secundum ipsum esse rei)*. Y el entendimiento abstrae el ser de toda materia y se forma el concepto metafísico del ser en cuanto ser, valiéndose de un juicio que declara que el ser *no se halla* necesariamente unido a la materia ni a ninguna de sus condiciones. Si Santo Tomás insiste de este modo acerca de la distinción entre la *separatio* propia de la metafísica y la simple *abstractio* propia de las otras ciencias, es porque quiere demostrar contra los platónicos, que los trascendentales pueden existir separados de la materia; pero que, en cambio, los universales y las entidades matemáticas no lo pueden hacer. "Et quia quidam non intellexerunt differentiam duorum ultimorum (abstracción común y abstracción matemática) a primo («separación» metafísica), inciderunt in errorem, ut ponerent mathematica et universalia a sensibilibus separata, ut Phythagorici et Platonici."

Ninguna otra cosa hay que buscar en estos textos, y en forma alguna significan que la *separatio* en cuestión debería sustituirse a la "abstracción llamada analógica" (tercer grado de abstracción intensiva). El hecho de que Santo Tomás emplee aquí la palabra *separatio* más bien que la palabra *abstractio* (que reserva para los casos en que el objeto considerado aparte no puede existir aparte) no impide en forma alguna que esta *sepa-*

ción analógica; cada uno de ellos responde a una manera típica e irreductiblemente distinta de considerar lo real y de apoderarse de él; a una "cap-

ratio, ya que concluye en una idea y en una idea cuyo significado es el más alejado de la materia, sea una abstracción en sentido general, o más bien proporcional de la palabra (pero que no se produce en la línea de la simple aprehensión de las esencias). Esta "separación" *es* la abstracción analógica del ser.

En este mismo texto Santo Tomás emplea por lo demás la palabra *abstrahere* a propósito de la separación que tiene lugar según el juicio: "Secundum hanc secundam operationem intellectus *abstrahere* non potest vere quod secundum rem conjunctum est, quia in *abstrahendo* significatur esse separatio secundum ipsum esse rei, sicut si *abstraho* hominem ab albedine dicendo: homo non est albus, significo separationem esse in re... Hac igitur operatione intellectus vere *abstrahere* non potest, nisi ea quae sunt secundum rem separata, ut cum dicitur: homo non est asinus."

Entre la *triplex distinctio* del comentario sobre el *De Trinitate* de Boecio y los *tres grados de abstracción* de Cayetano y de Juan de Santo Tomás, hay diferencia de palabras, pero no de doctrina. La doctrina de los tres grados de abstracción tiene su fundamento en la *Metafísica* de Aristóteles, en la que se encuentra equivalentemente formulada. *Cf.* Santo Tomás, *Comm. in Metaph.*, proœmium; lib. VI, lec. 1, 1.156-1.165; lib. XI, lec. 1, 2.259-2.264, ed. Cathala.

Sobre esta doctrina de los grados de abstracción, *cf.* nuestras obras *Los grados del saber*, t. I, pp. 69 sgs., 222 sgs., 331 sgs.; *Siete lecciones sobre el ser*, pp. 85-96; *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal*, pp. 231-232, 237-238, Desclée, de Brouwer, B. As., 3ª ed., 1947.

tación" *sui generis* en la lucha del entendimiento con las cosas. La abstracción propia de la metafísica no procede de una simple aprehensión o de una visualización eidética de un universal más universal que los otros; sino que procede de la visualización eidética de un trascendental que lo llena todo, y cuya inteligibilidad envuelve una irreductible proporcionalidad o analogía (*a* es para con su existir como *b* es para con el suyo), porque esto mismo es lo que descubre el juicio: la actuación de un ser por el acto de existir, comprendido como desbordando los límites y las condiciones de la existencia empírica, y de consiguiente en la ilimitada amplitud de su inteligibilidad.

Si la metafísica se encuentra en el más elevado grado de abstracción, es precisamente porque a diferencia de todas las otras ciencias, al tener por objeto al ser en cuanto ser, su objeto es el acto mismo de existir. El objeto de la metafísica es el ser, o aquello cuyo acto es existir, considerado en cuanto ser, es decir, en cuanto no está ligado a las condiciones materiales de la existencia empírica, en cuanto ejerce o puede ejercer sin la materia el acto de existir. En virtud del tipo de abstracción que la caracteriza, la metafísica considera realidades que existen o pueden existir sin la materia, y hace abstracción de las condiciones materiales de la existencia empírica, mas no hace abstracción de la existencia. La existencia es el término en función del cual la metafísica cono-

ce todo lo que conoce, es decir la existencia real, sea actual o posible, la existencia no como un dato singular del sentido o de la conciencia, sino como captada en lo singular mediante la intuición abstractiva; la existencia no reducida a este punto de actualidad existencial actualmente experimentada, al que únicamente prestan atención los fenomenólogos existencialistas, sino liberada en la amplitud inteligible de que está dotada como acto de lo que es, y que da origen a las certidumbres necesarias y universales del saber propiamente dicho. Y su objeto mismo, la metafísica lo capta en las cosas: y ese objeto no es otro que el ser de las cosas sensibles y materiales, el ser del mundo de la experiencia que constituye su campo de investigación inmediatamente accesible ([18]); el que, antes de buscar su causa, ella discierne y escruta —no como sensible y material, sino como ser; antes de elevarse a las cosas

([18]) El *fin* de la metafísica es el conocimiento de la *causa* del ser común a los diez predicamentos; pero su *sujeto* es este *ser común* mismo: "Quamvis autem subjectum hujus scientiae sit ens commune, dicitur tamen tota de his quae sunt separata a materia secundum esse et rationem. Quia secundum esse et rationem separari dicuntur, non solum illa quae nunquam in materia esse possunt, sicut Deus et intellectuales substantiae, sed etiam *illa quae possunt sine materia esse, sicut ens commune*. Hoc tamen non contingeret si a materia secundum esse dependerent." *In Metaph. Arist.*, procemium.

espirituales, apodérase ella de la existencia empírica, de la existencia de las cosas materiales—, no como empírica y material, sino como existencia.

Como abarca un ser o entidad más universal que las otras ciencias, viene a ser así como una réplica, por llamarle de algún modo, accidental de la inmaterialidad de su objeto y de su visión. De suyo, y en razón de que contemplando todo aquello que, según sus razones propias, está desligado de la materia, su mirada purificada pósase en las cosas sin ser en ellas detenida por sus características materiales, y se dirige a lo que hay de más profundo en las cosas concretas e individuales, a su ser considerado como ser, y al acto de existir que esas cosas ejercen o pueden ejercer. Si no toca a lo individual en sí, esto no es porque se niegue a hacerlo en razón de su propia estructura noética; no es falta suya, sino falta de la raíz de no-ser e ininteligibilidad que es o pone la materia en el individuo. La prueba de esto está en que cuando pasa del ser a la causa del ser, la suprema realidad que conoce, por supuesto que tras el velo de la analogía, es la realidad suprema individual, la realidad del Acto puro, del *Ipsum esse subsistens*. Ella es la única ciencia que puede desembocar así en El individual por excelencia. La más funesta herejía metafísica es el considerar al ser como el *genus generalissimum*, el hacer de él a la vez un equívoco y una pura esencia. El ser no es un universal;

su infinita amplitud, su sobreuniversalidad, por decirlo así, es la de un objeto de pensamiento implícitamente múltiple que embebe analógicamente todas las cosas, y desciende en su irreductible diversidad a lo más íntimo de cada una; y es no solamente lo que ellas son, sino también su mismo acto de existir.

Existe un concepto de existencia. En este concepto la existencia es tomada *ut significata* (19), como significada al espíritu, y a la manera de una esencia, si bien no es una esencia. Mas el concepto de existencia no es el objeto de la metafísica; ninguna ciencia se detiene en los conceptos, sino que por ellos pasa a la realidad (20). Asimismo, no es al concepto de la existencia adonde se dirige la ciencia del ser, sino a la misma existencia. Y cuando trata de la existencia (y trata de ella siempre, al menos en cierta manera), el concepto de que se vale no le presenta una esencia, sino, en expresión de Étienne Gilson (21), aquello que tiene por esencia el no ser

(19) *Cf.* Cayetano, *In Sum. Theol.*, I, 2, 1, ad 2; y nuestro *Le Songe de Descartes*, pp. 192-198.

(20) Lo que es verdad de la fe: "Actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem", es asimismo verdad de la ciencia: "Non enim formamus enuntiabilia nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia, ita in fide." Santo Tomás, *Sum. Theol.*, II-II, 1, 2, ad 2.

(21) *Cf.* É. Gilson, *Limites existentielles de la philosophie* en *L'Existence*, p. 80, París, 1945.

una esencia: el acto de existir. Entre tal concepto y los que emplean las otras ciencias, existe analogía y no univocidad. Éstas emplean sus conceptos para conocer las realidades significadas por esos conceptos, y esas realidades son esencias. La metafísica emplea el concepto de la existencia para conocer una realidad que no es una esencia, sino el acto mismo de existir.

He dicho antes que no es posible separar el concepto de la existencia del de la esencia: la existencia es siempre la existencia de alguna cosa, de una capacidad de existir. La noción misma de *esencia* significa una relación al *esse* (22); por esta razón podemos muy bien decir que la existencia es la fuente primera de la inteligibilidad. Pero como no es una esencia o un inteligible, preciso es que esta fuente primera de inteligibilidad sea un superinteligible. Cuando decimos que el ser es *lo que existe o puede existir, lo que ejerce o puede ejercer la existencia,* en estas palabras se encierra un gran misterio: en el sujeto *lo que* tenemos —en cuanto es esto o aquello, en cuanto posee una naturaleza—, una esencia o un inteligible; en el verbo *existe* tenemos el acto de existir o un superinteligible. Decir *lo que existe,* equivale a juntar un inteligible a un superinteligible; equivale a tener delante de los ojos un inteligible investido y perfeccionado por una su-

(22) Véase antes, p. 26.

perinteligibilidad. ¿Es pues de extrañar que en lo más alto de los seres, allá donde todo va relacionado y dirigido al acto puro trascendental, la inteligibilidad de la esencia se confunda en una identidad absoluta con la superinteligibilidad de la existencia, ya que ambas sobrepasan infinitamente el contenido que aquí abajo expresan sus conceptos respectivos, en la incomprensible unidad de *Aquel que es?*

Las implicaciones de la intuición del ser

9. He intentado precisar algunos aspectos de la intuición fundamental de la que depende todo en el tomismo. No acabaría uno nunca de *comentar* acerca de esta intuición del ser (23). Con ella va inmediatamente unida la tesis metafísica más fundamental y característica del aristotelismo retocado por Tomás de Aquino, la tesis de la distinción real entre la esencia y la existencia en todo lo que no es Dios; dicho con otras palabras, la extensión de la doctrina de la potencia y el acto a la relación de la esencia a la existencia. Es sin duda, una tesis de excepcional valor, porque aquí la potencia —la esencia o la estructura inteligible, terminada ya en su propia línea de esencia—, es perfeccionada o actuada por un acto de *un orden distinto*, que nada en absoluto añade a la esen-

(23) *Cf. Siete lecciones sobre el ser*, lecciones III a VI.

cia en cuanto esencia, estructura inteligible o *quidditas;* pero que le añade todo en cuanto que la pone *extra causas* o *extra nihil.* Nada de esto es posible entender si uno se concreta y se mantiene dentro de una perspectiva puramente esencialista; si uno no ha comprendido que la misma inteligibilidad de las esencias —en las cosas, no en nuestro espíritu, en el que están separadas de las cosas—; si uno no ha comprendido que la misma inteligibilidad de las esencias es una de tantas maneras de poder existir. *Potentia dicitur ad actum;* la cognoscibilidad o la inteligibilidad, la esencia, se entiende en relación con el existir. La infinitud analógica del *existir* es una participación creada del infinito perfectamente uno, del *Ipsum esse subsistens*, infinitud analógica que se diversifica según las mismas posibilidades de existir y por relación a la cual estas mismas posibilidades de existir, las esencias, son cognoscibles o inteligibles. Reales por el acto de existir —es decir, colocadas fuera del estado de simple posibilidad— son realmente distintas de él como la potencia es realmente distinta del aeto que la actualiza; porque si ellas fueran su propia existencia, serían la Existencia y la Inteligibilidad en acto puro, y en modo alguno serían esencias creadas.

Así, el acto de existir es el acto por excelencia. Cuando se le considera en la pobre brizna de una yerbecilla o en la débil pulsación de nuestro co-

razón, en todo caso aquél es el acto y la perfección de toda forma y de toda perfección ([24]). *Hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum.* "El existir es la actualidad de toda forma o naturaleza" ([25]), "es la actualidad de todas las cosas, y hasta de las mismas formas" ([26]). El acto de existir que no es una esencia, que no es esto ni aquello, y que no podría ser llamado acto, ni energía, ni forma, ni perfección, si estas palabras fueran unívocas y no pudieran designar algo que está fuera de todo el orden de las esencias, el acto de existir es lo que hay de más actual y de más formal, *illud quod est maxime formale omnium est ipsum esse* ([27]), *ipsum esse est perfectissimum omnium* ([28]). Santo Tomás está muy persuadido de que vale más un perro vivo que un león muerto ([29]), aunque también cree, cosa que irrita a algunos, que un león (vivo) vale más que un perro. También está cierto de que por sobre todo el orden de los seres, *extra omne genus respectu totius esse* ([30]), "Dios contiene en sí toda la perfección del ser" por ser el Ser mismo, o "el

([24]) Santo Tomás, *De Pot.*, 7, 2, ad 9.
([25]) *Sum. Theol.*, I, 3, 4.
([26]) *Ibíd.*, I, 4, 1, ad 3.
([27]) *Ibíd.*, 1, 7, 1.
([28]) *Ibíd.*, I, 4, 1, ad 3.
([29]) *Eclesiastés*, IX, 4.
([30]) *Sum. Theol.*, I, 3, 6, ad 2.

Existir mismo subsistente por sí ([31])". "La causa primera está por encima de lo que es, o de lo que posee el ser *(supra ens)*; no, como lo creían los platónicos, porque la esencia de la bondad y de la unidad esté por encima del ser concebido como una esencia separada, sino más bien porque la causa primera es el mismo *existir* infinito, *inquantum est ipsum ese infinitum* ([32])."

10. Fácil sería demostrar que todas las demás grandes tesis específicamente tomistas tampoco tienen sentido sino para un pensamiento que ante todo se fija en la existencia; de ahí que siempre serán objetadas por cualquier filosofía que no vaya centrada sobre la primacía del existir.

Así sucede con la teoría del universal y con la de la distinción virtual. Si el universal está fundado en las cosas, pero no se encuentra como tal sino en el espíritu; si no hay término medio entre la distinción real y la distinción de razón, es porque el modo como las cosas ejercen el acto de existir, relega a la existencia puramente ideal todas las condiciones de existencia que revisten como objetos de pensamiento.

Lo mismo acontece con la teoría de la potencia, y particularmente de la materia prima. Si la potencia no es en forma alguna un esbozo de acto o una virtualidad, es que el mundo no es un dic-

([31]) *Sum. Theol.*, I, 4, 2.
([32]) *Comm. in Libr. de Causis*, 1, 6.

cionario de esencias o de posibles ideales, inteligible cada una por sí misma, ni siquiera a título de simple esbozo o de simple virtualidad; sino que hay en las cosas una dimensión de opacidad o de radical ininteligibilidad —una carga de realidad no inteligible por ella misma—, tanto más profunda cuanto más lejos están del acto puro de existir. Si la materia está absolutamente privada de acto y de forma y de determinación, es porque no es una esencia, sino una potencia solamente bajo la relación a una esencia; y si no es una esencia, es porque la esencia se entiende en relación al existir, y porque lo que no constituye de suyo una posibilidad de existir no es una esencia.

Igualmente en la teoría del compuesto humano. Si el alma espiritual y subsistente es la forma sustancial y la única forma de la sustancia humana, y si el hombre no está constituído por dos esencias yuxtapuestas, como lo enseña el espiritualismo cartesiano, para desgracia del pensamiento moderno; si es un solo todo natural, biológico, sensitivo y racional, en virtud de la actualización de la *materia prima* por una forma que es un espíritu, es que la forma (como la esencia) implica de suyo relación a la existencia *(esse per se convenit formae)*, y que no debe ser concebida solamente como algo por lo que un sujeto tiene en su esencia tales determinaciones inteligibles, sino también como algo por lo que ese tal sujeto está determinadamente constituído para existir y re-

cibe de sus causas la actuación existencial. En una perspectiva esencialista, el alma intelectiva es solamente aquello mediante lo cual pienso; y la extensión (o tal otra forma material) es aquello por lo que tengo un cuerpo. Mas en una perspectiva existencialista el alma intelectiva es aquello merced a lo cual la existencia me inviste todo entero con mi cuerpo y mis sentidos, así como con mi pensamiento o aquello merced a lo cual la misma materia primera que ella informa es puesta y mantenida en la existencia.

Lo mismo con la teoría del mal. Si el mal, aun siendo ausencia o carencia de ser, nada tiene sin embargo que ver con una simple disminución del bien; y si es real, si es activo y si hasta tiene bastante poder para destruir la obra de Dios, es porque no es una simple laguna en una esencia, sino una privación en un sujeto que ejerce el acto de existir; una llaga en la existencia; y no obrando por sí mismo sino por el bien, en el que *anonada*, es tanto más activo y tanto más fuerte cuanto este sujeto existente al cual corroe con el no-ser está más profundamente dañado y ejercita una existencia más activa y elevada.

Lo mismo con la teoría de los actos inmanentes de conocer y amar. Ningún análisis expresado en términos de esencia es capaz de dar cuenta de estos actos. Deben ser concebidos en términos de existencia; y entonces aparecen cada uno como una manera típica de sobreexistir activamente; el

conocimiento como la sobreexistencia inmaterial en la que el cognoscente es o deviene intencionalmente el conocido; el amor como la sobreexistencia inmaterial en la que el amado es o deviene en el amante el principio de una gravedad o de una connaturalidad intencional por la que el amante tiende interiormente, como a su propio ser del que estuviera separado, a la unión existencial con el amado, y se pierde y enajena en la realidad del amado ([33]).

Igual cosa acontece en la teoría de la libertad, entendida como una indeterminación no potencial sino activa y dominadora, y como la dominación de la voluntad sobre el mismo juicio que la determina. Hay en esto, en definitiva, una primacía del ejercicio sobre la especificación que escandaliza a las filosofías de puras esencias, y que no tiene sentido sino porque en el momento indivisible en que la voluntad y el entendimiento se determinan, la una por el otro, el acto de la voluntad hace decididamente existir al sujeto según tal actitud o disposición de todo su ser moral, con relación a la cual tal bien le será conveniente, y hace decididamente eficaz tal juicio de la inteligencia, es decir, que le hace decididamente morder en la existencia.

Así también en la teoría de la moción divina con respecto a la libertad humana. Si la moción

([33]) *Los grados del saber*, t. I, pp. 196-198.

divina determinase la voluntad humana como en el mundo de las esencias las coordinadas determinan una dirección o como una perpendicular determina un punto sobre una recta, jamás podríamos comprender que la voluntad humana sea libre cuando es movida por Dios. Pero todo cambia cuando el espíritu está situado en la perspectiva del existir; y pronto se echa de ver, por el contrario, que la libertad humana no podría obrar, que esta soberana actualidad que es la indeterminación dominadora y el dominio de la voluntad sobre el juicio que la determina, no podría ejercerse, si la moción de la causa primera no la activara desde adentro a realizarse en la existencia, de la misma manera que activa hacia su acto existencial a todas las causas según su modo peculiar de operación.

Hablando más en general, está claro que la noción de causa eficiente y la de finalidad, que tan naturales son al sentido común aunque tan espinosas para el filósofo, y acerca de las cuales todas las filosofías modernas han fracasado, para dejar finalmente resolverlas a las filosofías subyugadas por la ciencia de los fenómenos, no pueden entrar en un contexto propiamente filosófico y ser ahí justificadas y explicadas sino desde el punto de vista de un intelectualismo existencialista como el de Tomás de Aquino. Porque ninguna pura esencia será jamás causa ni será jamás fin. La causalidad eficiente es un desbordamiento en la exis-

tencia, que supone en los seres una tendencia a sobreabundar así existencialmente. Y la causalidad final es la razón de tal desbordamiento de los seres en la existencia, y de la orientación de la tendencia que en ellos se encierra a sobrepasarse existencialmente. Por esta razón su causalidad no se ejercita sino en virtud de la sobrecausalidad mediante la cual la activación del Primer Existente las penetra, y en virtud de la sobrefinalidad por la que aman al Bien común separado más que a sí mismas, y tienden hacia él, aunque sólo se trate de un pajarillo, una brizna de musgo o una molécula inanimada, con mayor espontaneidad y más intensamente que hacia su propio fin específico.

11. Aquí aparece claro un aspecto del tomismo cuya importancia, a mi parecer, es fundamental. En razón de que la metafísica de Santo Tomás está centrada, no sobre las esencias, sino sobre la existencia, sobre el misterioso surgir del acto de existir, en el que se actualizan y toman forma, según la variedad analógica de los grados del ser, todas las cualidades y las naturalezas que refractan y multiplican en sus participaciones creadas la unidad trascendental del mismo Ser subsistente, por eso y ya desde su raíz, esta metafísica se apodera del ser como sobreabundante. Por todas partes sobreabunda el ser y se difunde en dones y en frutos; y aquí abajo es donde tiene lugar la acción en la que todos los seres están en intercomunicación, y por la que, bajo el divino

influjo que los recorre todos, son en cada momento, en este mundo de la existencia contingente y de los imprevisibles futuros contingentes, mejores o peores que ellos mismos y que su simple hecho de existir, y se comunican sus secretos, y se mejoran o echan a perder los unos a los otros, se ayudan o comunican la fecundidad del ser, arrastrados, quiéranlo o no, en el torrente, al que nada puede sustraerse, del gobierno divino.

Y por encima del tiempo, en la Fuente primera y trascendental, reside la sobreabundancia del divino existir, sobreabundancia en acto puro que se manifiesta en Dios mismo, según nos lo enseña la revelación, por la pluralidad de las divinas Personas y, cosa que la razón puede naturalmente comprender, por el hecho de que la existencia misma de Dios es Inteligencia y es Amor, y por el hecho de que es libremente creadora. Y esta divina plenitud no sólo da, sino que se da; y para darse a los espíritus capaces de comprenderla, creó el mundo. No para él, sino para nosotros, dice Santo Tomás, Dios hizo todas la cosas para su gloria.

En consecuencia, si el ser es sobreabundante y de suyo comunicativo, si se da, el amor queda justificado; tanto este eros, este amor natural que es coextensivo al ser y que pone en todas las cosas, en todos los grados del ser, una indestructible y multiforme tendencialidad, como esta estimulación y esta aspiración a salir de sí para vivir de la vida misma del amado que son consustanciales al ser

humano, y que toda filosofía de puras esencias es incapaz de reconocer. Para Spinoza lo más alto de la sabiduría y de la humana perfección es amar a Dios intelectualmente, es decir, dar asentimiento, como simples espectadores desinteresados, al orden universal de las cosas, sin exigir el ser amados en retorno, porque el Dios de Spinoza no es más que una esencia subsistente. Mas para Santo Tomás, la cima de la sabiduría y de la perfección humana está en amar con verdadero amor al principio soberanamente personal de toda existencia, es decir, siendo también y primero amados por él, abriéndose a la plenitud de su amor que desciende hasta nosotros y haciendo de modo que ese amor desborde de nosotros en forma que nos haga continuadores de su obra, en el tiempo, y comunicadores de su bondad (34).

Si el amor y la tendencialidad son coextensivos al ser, si el bien es una epifanía del ser, si todas las cosas aspiran y están con ansias de existir, si todas ellas derraman su ser en acciones múltiples, si todas se esfuerzan, cada una según su modalidad, hacia el Bien subsistente que las trasciende al infinito; si en todas las cosas el ser y las propiedades trascendentales del ser tienden hacia la plenitud superior a todo Nombre, en el que, en una intangible vida, identificadas entre sí existen en

(34) *Cf. De Bergson à Thomas d'Aquin*, pp. 312-314, Hartmann, París.

acto puro, porque el existir es el acto por excelencia y porque el Existir subsistente por sí mismo está por encima de todo el orden de los seres, de las perfecciones y de las existencias que son participaciones suyas creadas y van hacia él; échase de ver por ahí que la filosofía del ser es también y por la misma razón la filosofía del dinamismo del ser. Quienes, con pretexto de que esa filosofía habla de naturalezas, de estructuras inteligibles y de grados en el ser, se imaginan que su concepto de lo real es una concepción "estática", como la llaman, confiesan sencillamente que no saben de qué hablan. Entregada de lleno al misterio del existir, está, por eso mismo, entregada al misterio de la acción y al misterio del movimiento.

Es claro que Santo Tomás de Aquino no ha hecho uso sistemático de la idea de desenvolvimiento o de evolución en el sentido moderno de estas palabras. Pero por un lado esta idea no es luminosa y fecunda sino en el contexto de un análisis ontológico de la realidad. Si pretende suplir a tal análisis, y llegar a ser ella misma el supremo principio explicativo, no consigue con eso otra cosa, como lo notaba Goethe, sino ejercer sobre el pensamiento un poder infinito de disolución; porque no es ella un instrumento metafísico y no da la explicación analítica del ser, ni pasa de ser un instrumento histórico, dando sólo la explicación histórica del devenir. Por otra parte es muy cierto que la Edad Media no estaba muy fuerte en

historia, y que la explicación histórica estaba ausente de las ciencias de la naturaleza, de las que se ocupó Santo Tomás. Es esto una conquista de la ciencia moderna. Pero se dan menguadas pruebas de sentido histórico al encerrar una metafísica en un compartimiento de la historia, ni tampoco se demuestra mucho sentido filosófico al pensar que en una metafísica no hay otra cosa que el conjunto de imágenes científicas que una época determinada le ha dado prestadas y de las que se ha servido para aclarar sus conceptos. No solamente hay en el equipo del tomismo todo lo que es preciso para hacer lugar en el conocimiento de la Naturaleza y en el conocimiento del Hombre a la dimensión de la historia, sino que sus intuiciones fundamentales esperan, por decirlo así, que esta dimensión se introduzca ahí, y exigen dar cabida y poner en práctica la idea del desenvolvimiento y de la evolución, y completar el *opus philosophicum* mediante una filosofía de la historia.

CAPÍTULO SEGUNDO

LA ACCIÓN

La perfección de la vida humana

12. Hasta ahora nos hemos ocupado de metafísica y de filosofía especulativa. Hemos dicho que el tomismo es un intelectualismo existencialista. Y esto y la primacía de lo especulativo en esta filosofía constituyen la diferencia esencial que lo separa del existencialismo contemporáneo, así como de cualquier otra filosofía que reniega su propio nombre al renegar de la especulación en beneficio de la acción y al confundir el saber con el poder.

¿Se trata de la filosofía práctica o de la ética? El existencialismo de Santo Tomás conserva en este terreno idéntico carácter intelectualista, en el sentido de que la filosofía práctica sigue para él siendo especulativa en su modo (es una filosofía), aunque sea práctica por su objeto (la conducta moral). Ahí también existen naturalezas que es preciso conocer, y que servirán en este caso para fijar normas de conducta, ya que el estudio de estos tratados tiene por fin el dirigir las acciones. Mas en otro sentido preciso es decir que al pasar

al dominio de la ética este existencialismo pasa a ser voluntarista, si se considera el papel esencial que aquí juega la voluntad, por la cual sola el hombre es pura y simplemente bueno o malo; y por la dependencia a que somete al juicio práctico respecto al movimiento actual del apetito hacia los fines del sujeto.

Y precisamente porque en la ética o la filosofía práctica el existencialismo tomista está ordenado, no a la existencia ejercida por las cosas, sino al acto que la libertad del sujeto hará surgir en la existencia, las diferencias de orden metafísico, por fundamentales que puedan ser, no anulan sin embargo ciertos contactos entre este existencialismo y el existencialismo contemporáneo. A decir verdad, en este dominio de la filosofía moral es donde, a mi modo de ver, este último existencialismo presenta el aspecto más digno de interés. Por torcidamente que la comprenda, no hay duda que tiene un sentido auténtico de la libertad, y de su esencial trascendencia respecto de las especificaciones y virtualidades de la esencia, aunque no sea sino las del "yo profundo" (35), y de la importancia creadora, en cierto modo, del acto moral, de los grados de profundidad que encierra, de la unicidad absoluta, irreductible a cualquier encadenamiento de acontecimientos anteriores y de determinaciones, sean las que fueren, desde el momen-

(35) *Cf.* SARTRE, *L'Être et le Néant*, pp. 78-81.

to en que por el ejercicio de su libertad el sujeto se revela a sí mismo y se compromete y se pone en marcha. Si todas estas cosas no fueran maleadas por la aceptación del absurdo y por la desnaturalización de la misma naturaleza y de la *forma rationis*, así como de todo objeto, de toda causalidad y de toda finalidad, tendríamos ahí, en ese existencialismo, las premisas de una filosofía moral y de una filosofía de la libertad.

En lo que atañe al carácter hondamente existencial de la ética tomista ([36]), creo suficiente recordar dos puntos de doctrina muy conocidos y muy significativos.

Refiérese el primero a la perfección de la vida humana. Enseña Santo Tomás que la perfección consiste en el amor de caridad, y que todos están obligados a tender a la perfección del amor, según la propia condición y en cuanto de cada uno dependa. De modo que toda la moral descansa en lo

([36]) En razón de este carácter fundamentalmente existencial de la ética tomista, por muy vasta, necesaria y fundamental que en ella pueda ser la parte de la moral natural, una filosofía moral adecuadamente tomada, es decir, propia para dirigir verdaderamente la acción, no es ahí concebible si no tiene en cuenta el estado existencial de la humanidad, con todas las heridas y todos los recursos que en sí encierra, y por consiguiente si no tiene en cuenta los datos superiores de la teología (lo mismo que los datos de la etnología y de la sociología). *Cf. Ciencia y sabiduría*, pp. 228-362, Desclée, de Brouwer, Buenos Aires, 2ª ed., 1945.

que hay de más existencial en el mundo. Porque el amor, y es éste otro tema tomista, no tiende a los posibles ni a las puras esencias, sino que va hacia lo existente; no se ama a los posibles, sino que se ama lo que existe o lo que está llamado a existir. La razón última de esto es que Dios es el Existir por sí en el propio océano de todas las perfecciones; que el amor de aquel que es mejor que toda bondad es el término donde el hombre alcanza la perfección de su ser. Esta perfección no consiste en alcanzar una esencia mediante una exacta copia del ideal, sino que consiste en amar, pasando por todo lo que hay de imprevisto y peligroso, de oscuro, de exigente, de insensato en el amor; esta perfección consiste en la plenitud y la delicadeza del diálogo y de la unión de persona a persona, hasta la trasfiguración que, como dirá San Juan de la Cruz, hace del hombre un dios por participación: "dos naturalezas en un espíritu solo y en un solo amor", en una sola sobreexistencia espiritual de amor.

El juicio moral

13. El segundo punto de doctrina, que ordena en particular toda la teoría de la virtud de la prudencia, se refiere al juicio de la conciencia moral y a la manera cómo dentro de la existencia concreta, interviene el apetito en la regulación del acto moral por la razón. Santo Tomás hace aquí

depender la rectitud de la inteligencia de la rectitud de la voluntad, y esto en razón misma de la existencialidad, no especulativa, sino práctica, del juicio moral. No solamente la verdad del entendimiento práctico se entiende, en general, no ya de la conformidad con el ser extramental, sino de la conformidad con el recto apetito; porque el fin no es aquí conocer lo que es, sino hacer existir a algo que todavía no existe; mas el acto de elección moral está de tal modo individualizado, tanto por la singularidad de la persona de la que emana como por la particularidad del conjunto de circunstancias contingentes en que se produce, que el juicio práctico en el que ese acto se expresa y por el que yo me digo a mí mismo: "esto quiero ahora", no puede ser recto si no lo es, *hic et nunc*, el dinamismo de mi querer, y si no tiende y se levanta hasta los verdaderos valores de la vida humana.

Ésta es la razón por qué la sabiduría práctica, la *prudencia*, es una virtud indivisiblemente moral e intelectual a la vez; y por qué no puede, como el juicio mismo de la conciencia, ser reemplazada por ninguna especie de conocimiento teórico o científico.

Jamás se produce dos veces en el mundo el mismo caso moral; hablando en términos precisos, cada vez que me dispongo a realizar una cosa nueva, a introducir en la existencia un acto único en el mundo que deba conformarse a la ley moral

de una manera y bajo condiciones que son estrictamente mías y que hasta este momento nunca se han presentado, jamás este acto tiene un precedente idéntico a él. Inútil repasar el diccionario de los casos de conciencia. Los tratados de moral me expondrán sin duda la regla o reglas universales que estoy obligado a aplicar; pero nunca me dirán cómo debo yo, yo único, aplicarlas en el momento circunstancial y único en que me encuentro. Ningún conocimiento, por perfecto, minucioso y detallado que pueda ser, de las esencias morales, por particularizadas que sean (siempre serán generales), ninguna casuística, ningún encadenamiento de puras deducciones, ninguna ciencia puede dispensarme del juicio de conciencia, y, si tengo alguna virtud, del ejercicio de la virtud de prudencia, en la que se encierra la rectitud de mi querer que ha de modelar la justeza de mi visión. En el silogismo práctico, la mayor, que enuncia la regla universal, habla a la inteligencia sola; mas la menor y la conclusión cambian de plan y son proferidas por el sujeto en su totalidad individual, cuyo entendimiento es arrastrado hacia los fines existenciales a los que, por su misma libertad, su poder de apetición está actualmente subyugado ([37]).

([37]) Hay a decir verdad dos silogismos prácticos; termina el uno en la especulativopráctica, y en la prácticopráctica el otro.

El primero será por ejemplo: "El homicidio está pro-

Existen normas objetivas de moralidad; existen deberes y reglas, porque el constitutivo formal de la moralidad humana consiste en la medida de la razón. Pero yo no las aplico, o sólo las aplico rectamente, si esas normas están encarnadas en los fines que en este momento atraen mi deseo y en el movimiento actual de mi voluntad. En muchos casos encuéntrase el hombre frente a reglas sencillas y claras, tal las que prohiben el homicidio o el adulterio, que ningún problema moral plantean y no hay sino cumplirlas. Y todavía, para seguirlas, es preciso que en el momento de la tentación no suenen en su mente sólo como simples reglas universales que basten para condenar-

hibido por la ley. Ahora bien, este acto que me atrae es un homicidio. Luego está prohibido por la ley." La conclusión expresa la regla de la razón, que yo conozco y de la que aparto los ojos al pecar. Este silogismo considera el acto y su ley; el sujeto no interviene en él, sino para quedar *sometido* a lo universal, como un *x* individual cualquiera que forma parte de la especie.

El segundo silogismo será por ejemplo: "El homicidio está prohibido por la ley. Ahora bien, este acto que me atrae es un homicidio *y me hará desviar de mis supremos amores.* Luego *no lo haré (y viva la ley)*", o al contrario: "El homicidio está prohibido por la ley. Ahora bien, este acto que me atrae es un homicidio y *en él pongo mis supremos amores.* Luego *lo cometeré (y me tiene sin cuidado la ley universal).*"

En el segundo silogismo es la disposición existencial del sujeto en la afirmación libre de su único *él* la que decide la conclusión.

le, pero no para moverle; sino que reconozca en ellas, por una especie de doloroso trabajo de intususcepción y reflexión sobre sí, una exigencia de su más individual y personal deseo, de fines de los cuales ha hecho depender su vida. De lo contrario "no hará el bien que ama" (que ama ineficazmente, en cuanto no pasa de comprenderlo como un bien) y "obrará el mal que no quiere" (que no quiere en cuanto es mal, y que sin embargo en este momento aceptará como su bien). Pero en otras ocasiones, que forman indudablemente la trama de nuestra vida moral, hállase el hombre frente a una gran diversidad de deberes opuestos y de reglas múltiples que mutuamente se interfieren en un complejo de circunstancias que plantean el problema: qué debo hacer ahora. Y en este caso es cuando se ve en la precisión de recurrir a las *regulae arbitrariae* de la prudencia, a estas reglas que no sólo no tienen en cuenta todas las particularidades objetivas de las condiciones dadas, sino que no llegan a ser decisivas sino en razón de las inclinaciones del individuo (supuestos derechos) y de la modalidad de sus virtudes.

14. Dícesenos, como si fuera un gran descubrimiento, que en los más profundos y más libres —y más razonables— actos de opción moral, el papel esencial no es representado por los motivos sobre los que la razón delibera, sino por el imprevisible impulso de la inescrutable subjetividad, con frecuencia desconcertante para la inteligencia mis-

ma del sujeto. Mas ¿cómo podría ser de otra manera, si es cierto que en el preciso instante en que se pone a obrar libremente, el juicio de su conciencia depende de todo lo desconocido real que el sujeto encierra en sí, de sus secretas posibilidades, de su radicales aspiraciones, de la fortaleza o fragilidad de su sustancia moral, de sus virtudes si las tiene, del oscuro llamamiento de su destino? Todas estas cosas son informulables para él, inexpresables en términos de razón; mas el oscuro instinto que de sí mismo posee, y, si tiene alguna virtud, su virtud de prudencia, las conoce sin saberlo, según el modo indecible del conocimiento por connaturalidad. Y éstos son los elementos de apreciación —inexpresables nocionalmente—, que más importan a la justeza práctica de la decisión que tomará cuando su voluntad haya de hacer decididamente eficaz tal o cual motivo objetivo vitalmente referido a todo este mundo interior. De modo que la decisión más libre podrá a veces surgir con apariencias de fatalidad (el ejercicio actual del libre albedrío le habrá dado ese carácter). Y la más prudente decisión podrá parecer a veces irracional e inexplicable, pues sus razones están escondidas en la sustancia del sujeto. Y cuando más tarde nos acordemos de esa decisión, ya separada de la luz actual (no apreciable conceptualmente) que la iluminaba, podremos dudar retrospectivamente de su prudencia y aun de su libertad.

En los problemas morales de que estamos hablando, en los que hay que conciliar deberes y virtudes que contrastan entre sí, nuestra elección no tiene que ejercerse solamente entre el bien y el mal, sino también, y aun con más frecuencia, entre lo bueno y lo mejor. Y entonces penetramos en los más profundos arcanos de la vida moral, y aquí es donde al mismo tiempo la individualidad del acto moral alcanza sus más grandes dimensiones. Enseña Santo Tomás que la medida de los dones del Espíritu Santo es más elevada que la de las virtudes morales; la del don de consejo más alta que la de la prudencia. Los santos nos dan sorpresas incesantemente. Sus virtudes son más libres que las de un hombre simplemente virtuoso. A las veces también, en parecidas circunstancias externas, obran de un modo totalmente distinto que ese hombre. Ellos son indulgentes allá donde él sería severo; y severos donde él hubiera sido indulgente. Cuando una santa abandona a sus hijos y los expone a armar un escándalo para entrar en religión; cuando otra deja que asesinen a su hermano en la puerta de su convento por no violar la clausura; cuando un santo se presenta desnudo delante de su obispo por amor de la pobreza; cuando otro se echa a la calle como mendigo y escandaliza a la gente por la suciedad que lleva encima; cuando éste abandona su deberes de estado y se hace condenado a galeras por amor a sus hermanos; cuando el otro se deja condenar injusta-

mente antes que defenderse contra una acusación deshonrosa, en todos estos casos los santos pasan de la raya y de la medida. ¿Cómo nos explicaremos esto? Es que los santos tienen una medida distinta de la corriente, y que sólo tiene aplicación a cada uno de ellos. Si esta medida es más elevada que la de la razón, no es el objeto, considerado en sí mismo, lo que hace que el acto ordenado por esa medida sea superior al acto medido por las simples virtudes morales, sino que lo que les da tal categoría es el impulso interior que reciben del Espíritu de Dios en las profundidades de su incomunicable subjetividad, y que tiende, por sobre la medida de la razón, hacia un bien superior, que sólo ellos entienden y al cual sólo ellos están llamados a rendir testimonio. Por eso no habría lugar a la santidad si se excluyese del mundo todo exceso y todo aquello que la razón juzga insensato. Y por eso también enunciamos una cosa más profunda de lo que pensamos cuando decimos que tales actos son admirables, pero no imitables: no son generalizables, ni son universalizables; son buenos y aun los mejores de todos los actos morales, pero no son buenos sino para el que los realiza. ¡Cuán lejos estamos aquí del universal kantiano y de la moralidad definida por la posibilidad de erigir la máxima de un acto en ley para todos los hombres!

15. El grave error de Kierkegaard, en medio de sus grandes intuiciones, ha estado en separar y

oponer como dos mundos heterogéneos el mundo de la *generalidad*, o de la ley universal, y el mundo del testimonio único, injustificable ante la razón de los hombres, que da el "caballero de la fe". Porque en tal caso debería sacrificar la ética, o "suspenderla" al menos. En realidad, estos dos mundos se hallan en continuidad uno de otro, ambos forman parte del universo de la ética; universo que a su vez está dividido en zonas típicamente diversas según el grado de profundidad de la vida moral, desde la zona de la ética del hombre animal hasta la ética del hombre espiritual y del pneuma; desde la zona totalmente superficial en que la vida moral apenas si es moral, apenas integrada por la conciencia, hecha en conformidad externa con la opinión común, con las reglas y tabús del grupo social, hasta las extremas profundidades, escondidas en la vida divina donde es plenamente moral y plenamente integrada por la conciencia, por la conciencia de aquel *spiritualis homo* que juzga a todas las cosas y por nadie es juzgado ([38]). No solamente el héroe trágico, como Agamenón, sino el mismo Abraham sacrificando a Isaac, pertenecen de lleno y siempre al universo de la ética; Abraham, roto el corazón por la orden personal de Dios y la contradicción que lo desgarraba, tenía también una ley universal, la prime-

([38]) "Spiritualis autem judicat omnia, et a nemine judicatur." San Pablo, I, *Cor.*, II, 15.

ra de todas las leyes: adorarás al Dios incomprensible y le obedecerás. Y Abraham sabía oscuramente, no por los tratados de teología moral, sino por inspiración del Espíritu Santo, que el sacrificio de su hijo escapaba de la ley que prohibe el homicidio, porque ese sacrificio le había sido ordenado por el dueño de la vida ([39]).

Por otra parte, desde el momento que la conducta ética no es un simple sueño despierto, guiado por el miedo a las sanciones sociales o la preocupación de justificarse ante los demás; desde el momento en que el hombre ha pasado de verdad el umbral de la vida moral, la ley universal, como lo indicábamos poco ha, queda vitalmente interiorizada, inviscerada, existencializada en el dinamismo del sujeto individual que tiende hacia fines que le importan sobre todas las cosas. Aun cuando un hombre obedece a la ley como esclavo de la ley, en razón de querer un acto malo, pero temiendo aún más al infierno y a la ira de Dios, no es esto la simple subsunción lógica de un caso particular bajo una ley general, o de una acción anónima, referida a un *alguien* cualquiera, bajo una regla que dicta lo que todos los hombres deben hacer, sino que es su temor, el temor de ese hombre asolando su conciencia y haciéndole temblar de perder su alma, el que doblega bajo la ley su voluntad del mal, y que le hace identificar su

([39]) *Cf. Sum. Theol.*, II-II, 56, 6, ad 1.

yo única y precioso entre todos, el *yo* turbado y rebelde de ese hombre que es él, con el *todo hombre* sujeto al precepto universal.

Y cuando un hombre obedece a la ley como fiel a la ley, porque, queriendo ante todo la justicia, detesta tal acto malo que le tienta en este momento pero que la ley prohibe, es su deseo propio, más profundo y fuerte que la atracción seductora, es su propio deseo de los fines lo que quiere ante todo por sí mismo, lo que hace poner de acuerdo con la ley a su voluntad, que siempre es voluntad del bien, y lo que le hace identificar su *yo* al *todo hombre* sujeto al precepto universal.

Y cuando obedece a la ley como amigo de la ley, porque el Espíritu de Dios le ha hecho ser un solo espíritu y amor con el Principio de la ley, y habiéndolo transformado en aquello mismo que la ley manda lo ha hecho libre de la ley, es su amor a él, soberano y soberanamente libre ahora de su Dios y de su Todo, lo que le hace obedecer a la ley, que se le ha convertido en ley propia, que se ha convertido en el llamamiento personal mediante el cual ha penetrado en él la palabra de Aquel a quien ama: una ley frente a lo que ya no es más un *yo* que se haya de identificar con *todo hombre*, sino *este hombre* mismo, este hombre nombrado por su nombre; y a esa ley se dirige en su pura soledad con Dios.

Cuando Santo Tomás nos enseña que los dones del Espíritu Santo se dan a todos por ser nece-

sarios para la salvación, danos a entender con esas palabras que en ciertos momentos, y en ciertas profundidades del universo de la ética, cada uno de nosotros puede verse en la precisión de hacer el sacrificio de Abraham y de sobrepasar la medida de la razón, sin estar por eso colocado en la situación y en la grandeza excepcional en las que Abraham había sido puesto. Y cuando, frente al universo de la ética en su conjunto, y a propósito de la vida de la razón práctica y de las simples virtudes morales, nos enseña que no es posible el ejercicio de las virtudes si falta el juicio personal de la prudencia; y más generalmente, que no hay vida moral si falta el juicio personal de la conciencia, nos quiere dar a entender con esas palabras que en todo acto auténticamente moral, el hombre, para aplicar y aplicando la ley, debe encarnar y encerrar lo universal en su propia existencia singular, en la que se encuentra solo cara a cara con Dios.

En cuanto a los existencialistas ateos de nuestros días, ninguna angustia ni dolor experimentan al sacrificar, con las esencias, el universo de la ética; sino que, aun quienes conocen su valor, como Kierkegaard, lo sacrifican con placer de bárbaros y sin saber lo que hacen. Dan en verdad la sensación de pensar que si hubiera un sistema de reglas morales, éstas se aplicarían por sí mismas y automáticamente a los casos particulares; de donde se seguiría que toda moral falla, porque debe-

ría bastar, cosa que no sucede, a un muchacho que duda en desgarrar el corazón de su madre para alistarse bajo la bandera del general De Gaulle, debería bastarle, digo, con consultar el diccionario de sus preceptos para saber a qué atenerse. En pocas palabras, imagínanse que la moral dispensa de la conciencia, y que sustituye con sus reglas de oro a este órgano móvil y delicado que tan alto precio cuesta, y a su juicio invenciblemente personal, así como al juicio también invenciblemente personal, e irreductible a ninguna clase de ciencia, de la virtud de prudencia, que aun cuesta un precio más elevado. Ellos, los existencialistas ateos, reemplazan todo esto por el agujero de la Pytia, porque han abandonado la razón y hacen consistir lo formal de la moralidad en la sola y pura libertad. Que el muchacho perplejo acerque su oído a este agujero; su propia libertad le dictará qué uso debe hacer de ella.

Y sobre todo que nadie se meta a ser su consejero. El más simple consejo haría peligrar su libertad, e impediría a la bella serpiente salir del agujero. Es que la libertad de estos filósofos de la libertad es singularmente frágil. Al desarraigarla de la razón, la han dejado extenuada. Nosotros no tememos los consejos para la libertad humana. Hacedle ingerir cuantos consejos queráis; nosotros sabemos muy bien que es capaz de digerirlos todos, y que vive de motivaciones racionales que maneja a su placer y que ella sola vuelve eficaces.

En definitiva, al suprimir la generalidad y la ley universal, queda suprimida la libertad, siendo reemplazada por un informe fantasma oscuro que no es sino su simulacro. Porque al suprimir la generalidad y la ley universal queda suprimida la razón, en la cual asienta ([40]) cualquier especie de libertad, y de la cual emana en el hombre un deseo de tales amplitudes que ningún motivo en el mundo ni ninguna solicitación objetiva, fuera de la Beatitud vista cara a cara, poseen fuerza suficiente para determinar ([41]).

([40]) "Totius libertatis radix est in ratione constituta." SANTO TOMÁS, *De Verit.*, 24, 2.

([41]) *Cf. De Bergson à Thomas d'Aquin*, c. V.

CAPÍTULO TERCERO

EL EXISTENTE

El sujeto (suppositum)

16. Acabamos de tratar del carácter existencial —existencial práctico—, del juicio de la conciencia, cuya verdad tiene por medida el dinamismo voluntario rectamente orientado del sujeto. Vamos a hacer algunas indicaciones acerca de esta precisa noción de sujeto, y sobre el lugar que ocupa en la vista de conjunto de la filosofía tomista. Por razón precisamente del existencialismo (del intelectualismo existencialista) de esta filosofía, la noción de sujeto desempeña en ella un papel capital; hasta podríamos decir que los *sujetos* ocupan todo el lugar en el universo del tomismo, en el sentido de que para el tomismo sólo los sujetos existen, con los accidentes que a ellos van adheridos, la acción que de ellos emana y las relaciones que guardan entre sí; sólo los sujetos individuales ejercen el acto de existir.

Lo que nosotros llamamos sujeto, Santo Tomás lo llamaba "supósito" *suppositum*. La esencia es *lo que* una cosa es; el supósito es *aquel* o *aquello*

que tiene una esencia, *aquello que* ejercita la existencia y la acción —*actiones sunt suppositorum*—, *aquello que* subsiste. Nos encontramos aquí con la noción metafísica que tanto dolor de cabeza da a muchos estudiantes, y con la que vienen a chocar todos los que no acaban de comprender el verdadero fundamento —existencial— de la metafísica tomista: la noción de *subsistencia.*

De esta noción de subsistencia debemos hablar con gran respeto, no sólo por las trascendentales aplicaciones que de ella surgen para la teología, sino porque, en el mismo orden filosófico, atestigua ella la suprema tensión de un pensamiento articulado aplicado a captar intelectualmente aquello que parece escapar al mundo de las nociones o de las ideas de la inteligencia: la realidad típica del sujeto. Acontece con el sujeto existencial como con el acto de existir; uno y otro trascienden el concepto o la idea como término de la primera operación del espíritu, de la simple aprehensión. En anteriores páginas he procurado demostrar cómo la inteligencia, por el hecho de abarcarse y comprenderse a sí misma, comprende en una idea, que es la primera de sus ideas, aquello mismo —el acto de existir— que constituye lo inteligible, o mejor dicho lo superinteligible propio, no de la simple aprehensión, sino del juicio. Ahora no se trata ya del acto de existir, sino de *lo que* o *del que* ejercita este acto. Como nada hay más trivial en nuestro lenguaje que la pala-

bra ser —siendo, como es, el más alto misterio de la filosofía—, tampoco hay nada más trivial que el "sujeto" al que en todas nuestras predicaciones atribuímos un predicado. Y cuando se trata de analizar metafísicamente la realidad de este sujeto, de esta cosa individual que se mantiene en la existencia, de este supremo concreto, y de dar paso a su irreductible originalidad, preciso nos es echar mano de lo que hay de más abstracto y de más elaborado en nuestro léxico de las nociones. ¿Cómo extrañarse de que los espíritus enamorados de la facilidad consideren vano refinamiento escolástico y rompecabezas chino las elucidaciones en que Cayetano y Juan de Santo Tomás nos enseñan que la subsistencia es distinta a la vez de la esencia y de la existencia, y nos la describen como un modo sustancial? Es cierto que el estilo de sus disertaciones da la impresión de trasportarnos lejos de la experiencia, hasta el tercer cielo de la abstracción. En realidad no pretendieron esos autores sino llegar a una noción objetiva del sujeto mismo o del supósito, de llegar objetivamente, en el análisis ontológico de la estructura de lo real, a la propiedad por la que el sujeto es sujeto y no objeto, trasciende o, mejor, sobrepasa en profundidad a todo el universo de los objetos.

Cuando nos explican que una esencia o naturaleza no puede existir fuera del espíritu en cuanto objeto de pensamiento, y que no obstante la naturaleza individual existe; y que, en consecuen-

cia, para existir debe ser distinta de lo que es como objeto de pensamiento, debe encerrar un supremo acabamiento que nada le añade en su plano de esencia (y que por eso no enriquece nuestro entendimiento con ninguna nueva nota que la califique), sino que la *termina* en este mismo plano, que la *cerca* o la sitúa, la constituye como un *en sí* o una interioridad frente a la existencia, de manera que pueda ella hacer suyo este acto de existir para el cual está hecha y que la trasciende ([42]); cuando nos explican así aquello por lo

([42]) *Cf. Los grados del saber*, t. II, anejo IV, pp. 300-301 sgs.:

"En todos los otros casos en que se trata de la dualidad potencia-acto, por ejemplo en el caso de una facultad en relación a su operación, hay entre la potencia y el acto, que están en la misma línea, una proporción tal que, dadas todas las condiciones, el acto recibido en la potencia no puede ser recibido sino en ella, está por su parte estrictamente adaptada a ella y a ella sola, puesto que de suyo limita este acto a sí misma, con exclusión de cualquier otra potencia. Él es *su* acto, *su* actuación, *su* determinación.

"En el caso especial de que hablamos, un orden entero está en potencia con respecto a otro. La esencia y la existencia forman parte de dos órdenes diferentes y la esencia está en potencia con respecto a la existencia.

"No se puede decir aquí, hablando propiamente, que el acto es recibido en la potencia, porque estas palabras, «recibido en la potencia», se refieren a un acto que de suyo pasa a la existencia como una determinación de

que, en el plano de lo real, el *quod* que existe y obra es distinto de el *quid* que nuestra mente concibe, dejan subrayado esos autores el carácter existencial de la metafísica, destruyen el mundo platónico de los puros objetos, justifican el trán-

las reservas propias de determinabilidad de esta potencia.

"Se ha de decir más bien aquí, por consiguiente, que es el acto, si no el que recibe, al menos el que tiene de suyo, el que sostiene la esencia, haciéndola formalmente ser. En otros términos, y si nos es permitido hablar así, hay una especie de trascendencia del acto de existir, en razón de lo cual, por no ser la perfección de una potencia *en el orden propio de ella misma* (la existencia no es la perfección de la esencia en el orden propio de la esencia, no forma parte del orden de la esencia), la potencia que él termina, si se la considera en sus constituyentes quiditativos, *no tiene en sí ninguna razón de hacer* suyo el acto en cuestión.

"Una naturaleza sustancial cualquiera, considerada únicamente en sus constituyentes quiditativos, está hecha para existir *per se;* es decir, para tener la existencia en sí, no en otra cosa. Mas, si se considera el acto de existir, ya que de una manera general la potencia es la que limita al acto, es claro que no hay nada en ese acto, tomado en sí mismo, que limite la existencia a esta potencia más que a otra cualquiera; y si se considera la esencia en sí misma, únicamente en sus constituyentes quiditativos, tampoco en ella hay nada, acabamos de verlo, que limite o apropie a ella sola este acto de existir, con exclusión de cualquier otro. Esta esencia está pidiendo la existencia, la existencia no es una de sus determinaciones, ni una determinación quiditativa; no

sito al mundo de los sujetos o de los supósitos, y salvan para la inteligencia metafísica el valor y la realidad de los sujetos.

17. ¡Dios no crea esencias a las que daría la última mano de la subsistencia para hacerlas en

forma parte de la línea de la esencia; no es una determinación de la esencia; por una paradoja única, ella actualiza la esencia y no es una actualización de sus reservas de potencialidad.

"En consecuencia, nada se opone, metafísicamente, a su unión, en el acto de existir, con otra esencia sustancial: bajo este aspecto es *interminada.* Sin embargo, no puede existir (ni obrar) si no está terminada. Es menester que la existencia sea *suya.* En suma, toda esencia (sustancial) finita (realmente distinta de la existencia) tiene necesidad de ser terminada por parte de la existencia, en presencia de la existencia, de tal manera que *no pueda* estar unida a otra esencia sustancial para recibir la existencia; y entonces, así terminada, limitará la existencia a sí misma y a su propia finitud. Quedará terminada, de esta manera, por un modo sustancial que es precisamente la *subsistencia,* y no un constituyente quiditativo de la esencia, como tampoco el punto que termina la línea es en sí mismo una extensión, un segmento de línea. Esta subsistencia, por una parte, no es uno de los constituyentes quiditativos de la esencia, y por otra, no es todavía la existencia. Su oficio propio es terminar la esencia sustancial, tornarla incomunicable, es decir, *incapaz de comunicar con otra esencia sustancial en la existencia que la actúa;* es dividirla de cualquier otra, no sólo en cuanto a lo que ella es (como sustancia individual), sino dividirla de cualquier otra para existir."

seguida subsistir! Dios crea sujetos o supósitos existentes que subsisten en la naturaleza individual que los constituye, y que recibieron del influjo creador sus naturalezas así como sus subsistencias y sus existencias y sus actividades; que tienen una esencia, y que se derraman en acciones, y que, en su individual realidad existente, son para nosotros una profundidad inagotable de cognoscibilidad. Nunca acabaremos de comprender todo lo que se encierra en la más insignificante hierbecilla de la pradera o en el más pequeño remolino de un arroyo. En el mundo de la existencia no hay sino sujetos o supósitos con lo que deriva de ellos en el ser; por eso es un mundo de naturaleza y aventura, en el que se desarrollan acontecimientos, contingencia y casos imprevistos; y en el que el curso de los acontecimientos es flexible y mudable, mientras que las leyes de la esencias son necesarias. Tenemos conocimiento de estos sujetos, pero jamás acabaremos de conocerlos del todo. No los conocemos como sujetos, sino que los conocemos objetivándolos, tomando sobre ellos vistas objetivas y haciendo de ellos objetos nuestros; porque el objeto no es otra cosa que una cierta cosa del sujeto transferido al estado de existencia inmaterial de la intelección en acto. Conocemos los sujetos no como sujetos, sino como objetos, y de consiguiente sólo bajo tales o cuales aspectos, o más bien *inspectos* inteligibles y bajo perspecti-

vas inteligibles, mediante las cuales se hacen presentes al espíritu y que indefinidamente podremos ir descubriendo en ellos.

A medida que vamos subiendo a los grados más elevados en la escala de los seres, vamos encontrando sujetos de existencia o supósitos cada vez más ricos en complejidad interior, cuya individualidad está más y más concentrada e integrada, y cuya acción manifiesta una espontaneidad cada vez más perfecta; desde la simple actividad de los cuerpos no vivientes, hasta la actividad inmanente en menor grado de la vida vegetativa, francamente inmanente de la vida sensitiva, y perfectamente inmanente de la vida intelectiva ([48]). En esta última etapa, el umbral de la libertad de elección está pasado, y a la vez el de la independencia propiamente dicha, por imperfecta que sea, y el de la personalidad. Con el hombre, la libertad de espontaneidad se convierte en libertad de autonomía, el *suppositum* es *persona:* una totalidad que subsiste y existe por la subsistencia y la existencia mismas de su alma espiritual, y que obra dándose a sí mismo sus propios fines, un universo en sí mismo, un microcosmos que, en su existencia precaria y amenazada en el seno del universo material, posee no obstante más alta densidad ontológica que todo ese universo. Sólo la persona es libre; ella sola

([48]) *De Bergson à Thomas d'Aquin,* c. VI.

posee, en el pleno sentido de estas palabras, una interioridad y una subjetividad, porque ella se contiene y se recorre a sí misma. La persona, dice Santo Tomás, es lo que hay de más noble y más elevado en toda la naturaleza.

La subjetividad como subjetividad

18. Mediante los sentidos y la experiencia, la ciencia y la filosofía, todos nosotros conocemos como objetos, según lo decíamos hace un momento, el mundo de los sujetos, supósitos y personas en el que estamos colocados. La paradoja de la conciencia y de la personalidad es que cada uno de nosotros está precisamente *en medio* de este mundo; cada uno es el centro de lo infinito. Y este privilegiado sujeto, el yo pensante, es para sí mismo no objeto, sino sujeto; en medio de todos los sujetos que conoce como objetos es el único sujeto conocido como sujeto. Y así nos encontramos frente a la subjetividad como subjetividad.

Yo me conozco como sujeto, por la conciencia y la reflexión; mas mi sustancia me resulta oscura a mí mismo. Santo Tomás explica que por la reflexión espontánea, que es un privilegio de la vida de la inteligencia, cada uno de nosotros conoce, con un conocimiento no científico sino experimental e incomunicable, la existencia de su alma, la existencia singular de esta subjetividad que percibe, sufre, ama y piensa. Y cuando un

hombre despierta a la intuición del ser, despierta al mismo tiempo a la intuición de la subjetividad; y entiende, como por un relámpago que ya no se extinguirá, que *es un yo*, como decía Jean-Paul. Y la intensidad de tal percepción puede ser tan grande, que es capaz de empujarlo a esta ascesis heroica del vacío, y del aniquilamiento, para extasiarse en el existir sustancial del *yo* y en la presencia de inmensidad del Yo divino a la vez; cosa que caracteriza, a mi entender, a la mística naturalista de la India (44).

Mas la intuición de la subjetividad es una intuición existencial, que ninguna esencia nos da. *Lo que* nosotros somos, sabémoslo por nuestros fenómenos y por nuestras operaciones, por el fluir de nuestra conciencia. Cuanto más nos acostumbramos a la vida interior, tanto mejor sabemos descifrar la admirable y flúida multiplicidad que se nos da así a comprender; y comprendemos mejor que nos deja ignorantes de la esencia de nuestro yo. La subjetividad *en cuanto subjetividad* es inconceptualizable y como un abismo incomprensible: incomprensible por modo de noción, de concepto o de representación, por modo de ciencia, cualquiera que sea: introspección, psicología o filosofía. ¿Cómo podría ser de otra manera, siendo así que cualquier realidad

(44) *Cf. Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal*, c. III.

conocida por concepto, noción o representación nos es conocida como objeto y no como sujeto? La subjetividad como tal escapa por definición a todo lo que conocemos nocionalmente de nosotros mismos.

19. Ella es sin embargo conocida en cierta manera, o más bien de ciertas maneras que quisiera ahora brevemente enumerar. En primer lugar y ante todo, es conocida o más bien sentida en virtud de un conocimiento informe y difuso que en relación a la conciencia refleja podríamos llamar inconsciente o preconsciente, y es el de la conciencia "concomitante" o espontánea, la cual, sin dar lugar a un acto distinto de pensamiento, encierra y abarca de hecho, *in actu exercito*, nuestro mundo interior en cuanto queda integrado a la actividad vital de nuestras facultades espirituales ([45]). Aun para los más superficiales de entre nosotros, desde el momento que dicen *yo*, todo el desenvolvimiento de sus estados de conciencia y de sus operaciones, de sus ensueños, de sus recuerdos y de sus actos queda expuesto a su vista por un conocimiento virtual e inefable, existencial y vital de la totalidad inmanente de cada una de sus partes; y está envuelto, sin que ellos se den cuenta siquiera, en la luz difusa, el calor único y la especie de connivencia mater-

([45]) *Cf. De Bergson à Thomas d'Aquin*, pp. 160-161, París, 1947.

nal que emana de la subjetividad. Ésta no es conocida, sino sólo sentida como una noche acariciadora y propicia.

Existe, en segundo lugar, un conocimiento, imperfecto y fragmentario sin duda, pero en este caso formado, dado actualmente al espíritu, de la subjetividad como tal, y que equivale a lo que Santo Tomás llama conocimiento a manera de inclinación, de simpatía o de connaturalidad; no a modo de conocimiento. Y se presenta a nuestros ojos bajo tres formas distintas: el conocimiento práctico que juzga de las cosas morales y del mismo sujeto por las interiores inclinaciones de éste, y del que he hablado hace poco a propósito de la conciencia moral y de la prudencia; el conocimiento poético, en el que las cosas externas y la subjetividad son conocidas a la vez en la intuición-emoción creadora, y juntamente expresadas y reveladas no en un verbo o palabra, sino en una obra realizada ([46]); el conocimiento místico, cuyo objeto no es el sujeto, sino las cosas divinas, y no se manifiesta en expresiones, sino que en él Dios es conocido por unión y connaturalidad de amor, y en él, este mismo amor, que pasa a ser medio formal de conocimiento respecto al Ser divino, hace al mismo tiempo al ser humano transparente en sus profundidades espi-

([46]) *Cf. Jacques et Raïssa Maritain, Situación de la poesía*, Desclée, de Brouwer, Buenos Aires, 1947.

rituales. Bastará un instante de reflexión sobre sí mismo, y una Santa Teresa y un San Juan de la Cruz nos harán entender hasta qué extremo comunica la luz divina al místico el conocimiento transparente e inagotable de su propia subjetividad.

Mas en ninguno de estos casos el conocimiento de la subjetividad como tal, por real que sea, es conocimiento por modo de conocimiento, es decir, por modo de objetivación conceptual.

20. En ninguno de estos casos es conocimiento filosófico; sería una contradicción en los términos el querer hacer de ella un conocimiento filosófico, ya que toda filosofía, cualquiera que sea, procede por conceptos. Y éste es el primer punto, de importancia capital, en el que nos detiene la consideración de la subjetividad como tal. Ella señala la frontera que separa el mundo de la filosofía del mundo de la religión: que es lo que Kierkegaard había tan profundamente sentido en su polémica contra Hegel. El infranqueable límite con que choca la filosofía, es que ella conoce sin duda los sujetos, pero los conoce como objetos; la filosofía se circunscribe a la relación de inteligencia a objeto, mientras que la religión se mueve en la relación de sujeto a sujeto. Por eso toda religión filosófica, o toda filosofía que pretenda, como la de Hegel, asumir en sí misma e integrar la religión, es en definitiva una mistificación.

Cuando la filosofía, partiendo del ser de las cosas, ha llegado a Dios como causa del ser, ha hecho o convertido, merced al conocimiento ana-noético ([47]), al Ser divino en objeto propio, en conceptos que no circunscriben la suprema realidad por ellos presentada, sino que son desbordados por ella hasta lo infinito. Pero por eso mismo, sabe ella, o debería saberlo, que la realidad así objetivada por ella "en enigma y como en un espejo" es la realidad de un *Ser (Soi)* trascendente inescrutable en su ser y en su bondad, su libertad y su gloria, y al cual todos los seres inteligentes que le conocen, desde el momento que le conocen, tienen como primordial deber rendirle obediencia y adoración. San Pablo reprochaba a la sabiduría pagana el no haber reconocido esta gloria de Dios, que ella no obstante no ignoraba. Es que a decir verdad reconocer esta gloria es ya adorarle. Y algo es, saber que Dios es un Ser *(soi)* trascendente y soberano; pero es cosa muy distinta introducirse a sí mismo, con todo el propio bagaje y la propia existencia y la carne y los huesos, en la relación vital en la que la subjetividad creada es confrontada a esta subjetividad trascendente, y espera de ella su salud, y tiembla y ama. Esto es asunto propio de la religión.

Ésta es esencialmente una cosa que ninguna fi-

([47]) *Los grados del saber*, t. I, pp. 344-350.

losofía puede ser: relación de persona a persona, con todo lo que se contiene de riesgo, de misterio, de pavor, de confianza, de delicia y de tormento en tal relación. Y esta relación de sujeto a sujeto ([48]) exige que al conocimiento que la subjetividad creada tiene de la subjetividad increada pase algo de lo que ésta es *como subjetividad*, es decir, en el misterio de su vida personal. Síguese de ahí que todo conocimiento religioso encierre un elemento de revelación; y que en la verdadera fe sea la Verdad primera en Persona la que da a conocer al hombre el misterio de la subjetividad divina; *unigenitus filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit* ([49]): conocimiento que es también "en enigma y como en un espejo", y en el que esta subjetividad es asimismo objetivada para ser por nosotros conocida; pero esta vez en el espejo de la sobreanalogía de la fe ([50]), en los conceptos que el mismo Dios ha elegido

([48]) Preciso es notar que cuando empleamos la palabra sujeto al hablar de Dios, no lo hacemos en el sentido en que esta palabra significa receptividad respecto de las formas o accidentes (en tal sentido Dios no es evidentemente sujeto, *cf. Sum. Theol.*, I, q. 3, a. 6 y 7); sino en el sentido en que, según el uso de los modernos, significa subsistencia y *Self*. Y acaece así con la palabra *sujeto* lo que con la palabra *hipóstasis*, que tiene etimología semejante, y se dice formalmente-eminentemente de Dios *(cf. Sum Theol.*, I, q. 29, a. 3).

([49]) JUAN, I, 18.

([50]) *Los grados del saber*, t. I, pp. 380 y sg.

para narrarse a nosotros, hasta que al fin, todo espejo deje de existir y conozcamos como nos conocemos a nosotros mismos; conozcamos verdaderamente, la subjetividad divina como subjetividad, en la visión en la que la misma esencia divina actúe y mueva nuestro entendimiento extasiándolo en ella, y que en espera de la connaturalidad de amor nos dé en la contemplación apopática una especie de sustituto vago y como nocturno y una oscura pregustación de dicha unión.

21. De un modo general la *situación* del sujeto privilegiado que se conoce como sujeto frente a todos los otros sujetos que conoce como objetos, la situación del yo, cañita pensante en medio de todas las otras cañas pensantes, plantea un singular problema. Cada uno de nosotros puede decir con Mr. Somerset Maugham: "To myself I am the most important person in the world; though I do not forget that, not even taking into consideration so grand a conception as the Absolute, but from the standpoint of common sense, I am of no consequence whatever. It would have made small difference to the universe if I had never existed (51)." Es ésta una muy sencilla observación, pero sus consecuencias son muy grandes.

(51) W. Somerset Maugham, *The Summing up*, p. 5, Doubleday, Londres, 1938. "Para mí soy la más importante persona del mundo; aun sin olvidar que aun sin tomar en consideración un pensamiento tan grandioso

Siendo sólo para mí mismo sujeto a mí mismo en medio de un mundo de sujetos que mis sentidos y mi inteligencia no pueden conocer sino como objetos, yo estoy en el centro del mundo, como lo recordábamos poco ha; frente a mi subjetividad en acto yo soy el centro del mundo, "yo soy la persona más importante del mundo", mi destino es el más importante de todos los destinos; por muy miserable que me reconozca, soy yo más interesante que todos los santos; hay yo y todos los otros; y todo lo que acaece a los demás es un accidente del cuadro, mas lo que me sucede a mí mismo y lo que yo tengo que hacer tiene una importancia absoluta.

Y no obstante, frente al mundo, y "desde el punto de vista del sentido común" más obvio, yo sé muy bien que "no tengo importancia alguna", y que "esto no hubiera cambiado apenas nada en el universo si yo no hubiera existido jamás". Sé yo muy bien que no soy sino uno de tantos, que no soy mejor que los otros, ni valgo más que ellos, y hubiera sido una motita de espuma aparecida y desaparecida en un instante sobre el océano de la naturaleza y de la humanidad.

Estas dos imágenes de mí mismo y de mi situación frente a los otros sujetos no pueden en

como el del Absoluto, sino desde el simple punto de vista del sentido común, yo no tengo importancia alguna. Apenas hubiera cambiado nada en el universo si yo no hubiera existido nunca."

manera alguna coincidir. Ando oscilando deplorablemente de una a otra. Si me abandono a la perspectiva de la subjetividad, absorbo todo en mí mismo; y sacrificando todo a mi único, vengo a caer en lo absoluto del orgullo y del egoísmo. Si me abandono a la perspectiva de la objetividad, quedo absorbido por el todo, y disolviéndome en el mundo hago traición a mi único y me desentiendo de mi destino. Sólo desde un plano más alto es posible resolver tal antinomia. Si Dios existe, ya no soy yo, sino él, el centro, y aquí, en este caso, no con relación a una cierta perspectiva como aquella en que cada subjetividad creada es centro del universo que conoce, sino centro en absoluto, y como subjetividad trascendente a la que todas las subjetividades se refieren. En tal caso, yo puedo saber a la vez que no tengo ninguna importancia y que mi destino es lo que importa sobre todo —saber esto sin caer en el orgullo, y aquello sin hacer traición a mi único—, porque amando más que a mí al Sujeto divino, por él me amo a mí mismo y para cumplir con lo que él quiere que yo quiera por sobre todas las cosas, es decir: cumplir con mi destino; y porque no teniendo ninguna importancia en el mundo, yo le importo a él, y no sólo yo, sino todas las otras subjetividades, cuya bondad y amabilidad se revelan en él y por él, y son en consecuencia conmigo un *nosotros* llamado a gozar un día de su vida.

22. Yo soy conocido por los otros hombres. Conócenme como objeto, no como sujeto. Mi subjetividad como tal, la ignoran: no solamente su profundidad inagotable, sino esta presencia del todo a cada una de sus operaciones, esta complejidad existencial de internas circunstancias, de dotes de naturaleza, de elección de libertad, de encantos, de debilidades, acaso de virtudes, de amores y de dolores: esta atmósfera de vitalidad inmanente que da sentido, ella sola, a cada uno de mis actos. Ser conocido como objeto, ser conocido por los otros, mirarse en los ojos del prójimo (en esto M. Sartre tenía razón) equivale a estar roto y separado de sí mismo y herido en la propia identidad; y es siempre —tanto si el *aquel* que se presenta a sus ojos condena al *yo*, como si le hace honor—, es siempre ser injustamente conocido. Un tribunal es una mascarada en la que se viste al acusado con un *él mismo* postizo que coloca sus actos en la balanza. Cuanto los jueces se apartan más de los criterios burdamente externos con que se contentaban en otros tiempos, y se ingenian por tener cuenta de los grados de responsabilidad interior, tanto dan a entender más claro que la verdad de aquel que esta verdad juzga sigue siendo incognoscible a la justicia humana. Interrogado por ella, Jesús calló.

Yo soy conocido por Dios. El me conoce hasta el último detalle como sujeto. Estoy presente a él en mi misma subjetividad, y para co-

nocerme no tiene necesidad de objetivarme. Y así, y en este único caso, el hombre es conocido no como objeto sino como sujeto, en toda la profundidad y en todos los repliegues de la subjetividad. Sólo Dios me conoce así, y sólo a él estoy descubierto y patente, y no lo estoy a mí mismo. Cuanto más conozco mi subjetividad, tanto me resulta más oscura. Si yo no fuera conocido por Dios, nadie me conocería; nadie me conocería en mi verdad, en mi propia existencia; nadie me conocería a mí como sujeto.

Quiere esto decir que nadie haría justicia a mi ser ([52]). No habría justicia para mí; mi existencia estaría envuelta en la injusticia del conocimiento que los demás y todo el mundo tienen de mí, y en la ignorancia en que estoy de mí mismo. Pero si no hay justicia posible con respecto a mi ser, tampoco hay esperanza posible para mí. Si el hombre no es conocido por Dios, y si posee la profunda experiencia de su personal exis-

([52]) "Cada vez te metes más en el atolladero, dijo el gerente. Para poder llegar a creerte, habría que olvidar todo el tiempo lo que acabas de decir en el instante anterior...

—"No hay manera de defenderse si los otros no ponen buena voluntad, dijo para sí Karl, que dejó entonces de responder al gerente.

—"Bien sabía él que todo lo que dijera cambiaría de aspecto al salir de su boca, y que únicamente al espíritu del interrogador estaba reservado el encontrar blanco o negro." (KAFKA, *L'Amerique*, pp. 214-215.)

tencia y de su subjetividad, tiene también entonces la experiencia de una soledad desesperada; y el ansia de la muerte, y, más aún, la aspiración al total aniquilamiento es lo único que brota de su ser.

Saber en fin que soy conocido como sujeto, en toda la dimensión de mi ser, equivale no solamente a saber que mi verdad es conocida, y que en este conocimiento se me hace justicia, sino también que soy comprendido. Aun si Dios me condena, yo sé que me *comprende*. La idea de que somos conocidos por aquel que escudriña los riñones y el corazón hace que luego entremos en un gran temor y temblor, en razón del mal que hay en nosotros. Pero si lo consideramos con más detenimiento, ¿cómo no habremos de pensar que a nosotros mismos y a todos los demás hombres que viven junto a nosotros, y que conocemos como objetos y en los que echamos de ver tanta miseria, Dios, que los ve en su subjetividad, conoce igualmente, a la vez que sus llagas y males ocultos, la secreta hermosura que él mismo les ha dado, las más pequeñas chispitas de bien de la libertad que ellos ejercen, todo el esfuerzo y hasta el menor movimiento de buena voluntad que van realizando desde el día de su nacimiento hasta la muerte, mínimos detalles de bondad de los que ni ellos mismos tienen idea? Ese exhaustivo conocimiento de Dios es conocimiento amoroso. Saber que uno es conocido por Dios

es no solamente una experiencia de justicia, sino que es una experiencia de misericordia.

23. Lo que quisiera yo notar, en todo caso, es que nuestros actos sólo son tolerables para nosotros mismos merced a que la conciencia que de ellos tenemos está envuelta en la oscura experiencia de la subjetividad; en ella van apareciendo como en un nido en el que todo, aun los peores desgarramientos y las mayores vergüenzas, es muy nuestro y todo emana de nosotros con la naturalidad única del instante presente en que vivimos; esos actos nuestros están bañados en esta atmósfera maternal que procede de la subjetividad de la que hablábamos poco ha. Nada hay que nos destruya como nuestros propios actos, cuando olvidados, pero recordados un día por algún detalle que evoque el pasado, pasan al estado de objetos, arrancados de las fuentes vivas de la subjetividad: aun cuando no hubieran sido específicamente malos (pero no estamos seguros de que hayan sido buenos, ni de que alguna ilusión o impureza oculta no los haya maleado) estos extranjeros se lanzan sobre nosotros a modo de muertos salidos desde nosotros mismos, trayéndonos el contagio de la duda y de la muerte.

Éste debe ser uno de los rasgos naturales del estado de condenación en que el sujeto, dejando de verse en Dios, y no viendo en consecuencia su vida entera en el instante eterno al que todo está presente, todos sus actos, buenos y malos, se le

hacen presentes a la luz estéril y sin cesar indagatoria de la memoria de los muertos, a modo de objetos enemigos, totalmente separados de la existencia actual en la que la subjetividad queda inmóvil ya para adelante, en la soledad de su mala voluntad que hace a su propio pasado como separado de ella.

Mas cuando llegado a su fin, el sujeto se ve en Dios y en la divina eternidad, todos los momentos de su vida pasada preséntansele conocidos en la actualidad y la presencialidad del instante en que fueron vividos; y todos sus actos (aun los malos, no solamente perdonados ahora, sino liberados de cualquier mancha o sombra) como emanando en este momento de la fragancia de la subjetividad, trasluminosa en el presente. Y en virtud de la visión en que su inteligencia ha entrado en posesión del *Ipsum esse subsistens*, el sujeto no solamente se conoce a sí mismo y toda su vida de un modo soberanamente existencial, sino también a todas las demás criaturas que conoce al fin en Dios como sujetos, en las profundidades transparentes de su ser.

La estructura del sujeto

24. Objetivar es universalizar. Los inteligibles en los que un sujeto se objetiva para nuestro espíritu son naturalezas universales. Según lo hemos hecho observar anteriormente, la objetiva-

ción hace traición al sujeto, con relación a la individualidad del mismo (pues la inteligencia no está hecha para conocerlo directamente), con respecto a su subjetividad como tal, como única y singular, incomunicable e inconceptualizable, y con respecto a la experiencia que él posee; el sujeto conocido como objeto es torcidamente conocido. En cambio, con relación a sus estructuras esenciales, el sujeto en ninguna forma es traicionado cuando es presentado o hecho objeto; la objetivación, que lo universaliza y que discierne en él naturalezas inteligibles, lo hace conocer con un conocimiento destinado si duda a continuar profundizando siempre; pero nunca lo falsea, ni falsea su verdad, sino que la hace presente al espíritu.

El sujeto, supósito o persona, posee una esencia, una estructura esencial; es una sustancia dotada de propiedades, y que recibe o padece y obra por medio de sus facultades o potencias. La persona es una sustancia que tiene por forma sustancial un alma espiritual, y que vive una vida no sólo biológica e instintiva, sino intelectual y voluntaria. Es un error muy infantil creer que la subjetividad no está dotada de estructura inteligible en razón de que posee una profundidad inagotable, y pretender abolir y negar en ella la naturaleza para convertirla en un absurdo abismo de pura e informe libertad.

Estas observaciones nos dan a entender por

qué muchos filósofos contemporáneos que constantemente tienen en la boca las palabras de persona y subjetividad, carecen en absoluto del conocimiento de ambas cosas. Ignoran alegremente el problema metafísico de esta *subsistencia* de la que hemos hablado brevemente en un párrafo anterior. No echan de ver que siendo la personalidad, metafísicamente considerada, la subsistencia del alma espiritual que se comunica al compuesto humano y pone a éste en estado de poseer su existencia y de perfeccionarse libremente y darse libremente, ella es la que hace resaltar en nosotros la generosidad o expansividad del ser espiritual en un espíritu encarnado, y la que constituye, en las secretas profundidades de nuestra estructura ontológica, una fuente de unidad dinámica y de interior unificación (58).

Ignoran asimismo, porque el análisis les da fastidio, en qué consiste la vida propia de la inteligencia y la vida propia de la voluntad. No ven que siendo el espíritu el que hace que el hombre pase el umbral de la independencia propiamente dicha y de la propia interioridad, la subjetividad de la persona exige, como su más íntimo privilegio, las comunicaciones de la inteligencia y del amor. Tampoco ven que aun antes del ejercicio de la libertad de elección, y para que ésta sea

(58) *Cf. La persona y el bien común*, p. 44, Desclée, de Brouwer, Buenos Aires, 1948.

posible, la necesidad más absoluta de la persona es comunicar con *el otro* mediante la unión de inteligencia, y con *los otros* mediante la unión afectiva. Esa subjetividad, a que estos filósofos se refieren, no es un *yo (soi)*, puesto que es de calidad íntegramente fenomenal.

25. He recordado anteriormente el aforismo de Santo Tomás de que la raíz de la libertad radica totalmente en la razón. Lo que revela la propia subjetividad no es una ruptura irracional, por profunda y gratuita que pueda ser, en un correr irracional de fenómenos psicológicos y morales, de ensueños, de automatismos, de impulsos e imágenes que surgen de lo inconsciente; tampoco es la angustia de la elección; sino que es el dominio de sí para darse a sí mismo. Cuando un hombre posee la oscura intuición de la subjetividad, la realidad con la que la experiencia invade entonces su conciencia es la de una totalidad secreta que se contiene a sí misma y todo lo que de ella procede, y que sobreabunda en conocimiento y amor, y que sólo por el amor llega a su más alto nivel de existencia; una existencia que hace donación de sí.

"Esto quiero decir: el conocimiento de sí mismo, en cuanto es un análisis puramente psicológico de fenómenos más o menos superficiales y un vagabundear a través de imágenes y recuerdos, no es, cualquiera que pueda ser su valor, sino un saber egotista. Mas cuando empieza a ser co-

nocimiento ontológico, el conocimiento del yo queda trasfigurado, y comprende en tal caso la intuición del ser y el descubrimiento del abismo actual de la subjetividad. Y es al mismo tiempo el descubrimiento de la generosidad fundamental de la existencia. La subjetividad, este centro esencialmente dinámico, viviente y abierto, da y recibe a la vez. Recibe por la inteligencia, sobreexistiendo en conocimiento; y da por la voluntad, sobreexistiendo en amor, es decir, conteniendo en sí misma a otros seres que la fuerzan a salir de sí por ellos, y a ellos entregarse, y existiendo espiritualmente a la manera de un don. Y sabido es que mejor es dar que recibir; la existencia espiritual de amor es la suprema revelación de la existencia para el yo. El yo, por ser no sólo un individuo material, sino además una persona espiritual, poséese a sí mismo y se tiene a sí mismo en la mano, en tanto que es espiritual y libre. ¿Y para qué se poseerá y dispondrá de sí, si no es para lo que *es mejor* absolutamente hablando, es decir, para hacer donación de sí?

"Así acontece que cuando un hombre ha sido realmente despertado en el sentido del ser o de la existencia, y cuando llega a ver intuitivamente la oscura y viviente profundidad del yo y de la subjetividad, experimenta, en virtud del dinamismo interno y de esa intuición, que el amor no es un placer transitorio o una emoción más o menos intensa, sino que es la tendencia ra-

dical y la razón fundamental, inscrita en su corazón, por la cual vive (54)."

Y en fin, merced al amor queda rota esa imposibilidad de conocer a otro si no es como objeto, sobre la que he insistido anteriormente, y que concierne propiamente a los sentidos y a la inteligencia. Decir que la unión del amor convierte al ser que amamos en otro yo para mí, equivale a decir que tal unión lo hace otra subjetividad nuestra. En la medida en que le amamos con verdadero amor, es decir, no por nosotros, sino por él; en la medida en que nuestra inteligencia, haciéndose pasiva con respecto al amor y dejando dormir sus conceptos, convierte por lo mismo al amor en medio formal de conocimiento, tenemos del ser que amamos un conocimiento oscuro semejante al que tenemos de nosotros mismos; conocémoslo en su propia subjetividad, en cierto modo al menos, por la experiencia de la unión. Y ese ser queda entonces, al menos en cierta medida, curado de su soledad; y puede, inquieto aún, reposar un momento en el nido del conocimiento que tenemos de él como sujeto.

(54) *Une nouvelle approche de Dieu*, en "Nova et Vetera", abril-junio, 1946 (*Raison et raisons*, c. VII).

CAPÍTULO CUARTO

EL EXISTENTE LIBRE Y LOS LIBRES DESIGNIOS ETERNOS

El tiempo y la eternidad

26. A las consideraciones que han ocupado nuestra atención en el capítulo precedente, y que se referían al sujeto o al *existente*, al supósito que posee o ejerce la existencia, va unido el problema o más bien el misterio más elevado y más formidable de que puedan tratar las ciencias que "balbucen las cosas divinas": el problema de la relación entre la libertad del existente creado y los eternos designios de la Libertad increada. Este problema es por sí mismo propio de la teología, que lo plantea en términos de predestinación a la gloria y de reprobación; de gracia suficiente y de gracia eficaz; de voluntad divina antecedente y de voluntad divina consiguiente. También atañe, en cierta manera, a la metafísica, porque aun en el orden natural se plantea la cuestión de la relación entre las dos libertades. Y respecto de la metafísica plantéase, ante todo, a mi modo de ver, en los siguientes términos:

¿cuál es el lugar del hombre y de su falible libertad frente al plan eterno, absolutamente libre y absolutamente inmutable, fijado por el Increado frente a lo creado? Desde este punto de vista quisiera tratar aquí, resumiendo de la manera más condensada posible una meditación mantenida durante muchos años acerca de los principios tomistas. Para hacer más clara una exposición en la que tan diversas y múltiples cuestiones van mezcladas, me es necesario clasificar bajo cierto número de consideraciones los puntos que me propongo tratar.

Primera consideración: *Relación entre el tiempo y la eternidad.* – Cada momento de tiempo está presente a la eternidad divina, no sólo en cuanto que es conocido por ella, sino "físicamente" o en su mismo ser. Juan de Santo Tomás ha expuesto claramente la doctrina de su maestro sobre este tema (55). Todos los momentos del tiempo están presentes a la eternidad divina — en la que no hay sucesión, y que es un instante que dura sin comienzo ni fin— porque las ideas creadoras miden con su propia medida, que es la eternidad, y que trasciende infinitamente al tiempo, a los seres creados que de ellas proceden y cuya medida propia es la sucesión del tiempo. "Este hoy divino es la eternidad inconmutable,

(55) JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus theol.*, t. II, disp. 9, a. 3.

indefectible, inaccesible, a la que nada puede añadirse ni quitarse. Y todas las cosas que aquí abajo acontecen, sucediéndose unas a otras y acabando en el no ser, y que se diferencian según las vicisitudes de los tiempos, están presentes ante este hoy y perseveran inmóviles en su presencia. En este hoy, aun persevera inmóvil aquel día en que el mundo comenzó a ser ([56])."

La eternidad contiene y mide el tiempo en todas sus partes poseyéndolo de una manera indivisible; y así, tal suceso futuro, que aun no existe en sí mismo y en su propia duración, está ya actualmente presente a la eternidad, junto con todos los que le precedieron y los que le seguirán; todos están en él como términos de la acción creadora que sin sombra de sucesión los va produciendo sucesivamente, y como indivisiblemente poseídos y medidos por el instante eterno que es la duración propia de esta acción. "No existe cosa futura para Dios ([57])."

Síguese de ahí que, hablando en propiedad, Dios no prevé las cosas del tiempo, sino que las ve; y en particular las opciones y libres decisiones del existente creado, que, como libres, son absolutamente imprevisibles, Dios las ve, en el mismo instante de su realización, en el limpio

([56]) S. Pedro Damiano, *epist. IV, De Omnipotentia*, c. 8.

([57]) Santo Tomás, *in I Sent., dist.* 38, 9, 1, a. 5.

frescor existencial de su brotar en el ser, en la humildad del preciso instante de su eclosión.

La línea del bien y la línea del mal

27. Segunda consideración: *La libertad del existente creado y la línea del bien.* – Si es verdad, según lo hemos señalado anteriormente, que ninguna causa creada obra sino en virtud de la supercausa del *Ipsum esse per se subsistens*, y que, por otra parte, la libertad de elección consiste en la indeterminación activa y dominadora de la voluntad que hace eficaz el motivo que la determina, es claro también que la libertad del existente creado no puede ejercerse si no es movida o activada, penetrada en su interior y en la integridad de sus determinaciones, por el influjo de causalidad trascendente, mediante el cual la Libertad creadora mueve a cada existente a obrar según su modo propio, activa a obrar necesariamente a los seres sometidos a determinaciones necesarias, contingentemente a aquellos que están sometidos a determinaciones contingentes, y libremente a aquellos cuyo acto no está sometido a ninguna especie de determinación, sino sólo a la que él mismo se da.

No hay en todo esto dificultad alguna que pueda presentarse al espíritu, si se mantiene éste en una perspectiva existencial y no olvida lo que quieren decir trascendencia y analogía. Síguese de

ahí que en la subordinación existencial de las causas, la existencia creada tiene *toda* la iniciativa, aunque *segunda*, del bien; y que la Libertad creadora tiene toda la *primera*. No hay en el mundo sombra de belleza, traza de actualidad, ni partícula de ser que no tengan por autor al mismo Ser subsistente. Y con más razón, si se trata de esta singular nobleza y extrema floración del ser que es el acto moralmente bueno de la libre voluntad.

La metafísica no se encontraría pues frente a ninguna dificultad de mayor monta, si el existente creado ejerciera siempre su libertad en la línea del bien. Pero sabemos que no sucede así.

28. Tercera consideración: *La disimetría entre la línea del bien y la línea del mal.* — Esta disimetría, consiste en que todo lo que concierne a la línea del *bien* se plantea en términos de ser; mientras que todo lo que concierne a la línea del mal —no digo de la acción mala, pues en toda acción en cuanto que encierra acto y ser hay bien (metafísico)—, todo lo que concierne a la línea del *mal como tal* se plantea en términos de no-ser, de nada o de *anonadación*. Porque el mal como tal es una *privación;* lo cual quiere decir y significar no sólo simple ausencia de bien, simple laguna o un nada cualquiera, sino la ausencia de un bien *debido*, la carencia o la nada de una forma del ser *requerida* o natural en un ser dado; y el mal del acto libre es la privación de

orden y de forma, privación que vicia en él y hiere de herida de *nada* el uso de la libertad.

Síguese de ahí que a nosotros no nos es posible razonar acerca de lo que concierne a la línea del mal como acerca de lo que concierne a la línea del bien, ni aplicar simplemente a la primera las tesis establecidas a propósito de la segunda. La perspectiva débese volver cabeza abajo; y hemos de pensar en términos de *nihil* en lugar de pensar en términos de *esse*.

29. Cuarta consideración: *La libertad del existente creado y la línea del mal.* – ¿Cuál es la raíz o la precondición metafísica del mal del acto libre? Si este acto es malo, es decir, herido o mordido por la nada, es que, antes de producirlo, la voluntad de la que ese acto emana se ha sustraído al ser; se ha sustraído o desprendido de él libremente, mas sin haber todavía obrado, ni obrado mal (de lo contrario estaríamos en un círculo vicioso, y la hendidura que buscamos, por la que se ha introducido el mal en el acto libre, y la acción mala, sería ya un acto malo).

En una de sus tesis más difíciles y originales, Tomás de Aquino explica, tratando de esta cuestión ([58]), que la emergencia de un acto libre malo se descompone en dos momentos, distintos no según prioridad de tiempo, sino según prioridad ontológica. En un primer momento, existe en la

([58]) *Cf. De Bergson à Thomas d'Aquin*, c. VIII.

voluntad, en razón de su misma libertad, una ausencia o una *anonadación* que todavía no es una *privación* o un mal, sino una simple laguna: el existente *no* considera la norma o el *tú debes* del cual depende la regulación del acto. En un segundo momento la voluntad produce su acto libre maleado por esa privación de orden y por esa herida de la nada nacida de esa falta de consideración.

En este segundo momento reside o consiste el mal moral o el pecado. En el primero no había todavía falta moral o pecado, sino sólo la hendidura por la que se introduce el mal en la decisión libre que va a emanar de la persona; el vacío o laguna por donde el pecado tomará forma en la voluntad libre antes de pasar a las arterias del sujeto y a las del mundo. Este vacío o laguna, lo que Santo Tomás llama la no consideración de la regla, no es un mal o una privación, sino una simple ausencia, una simple nada o falta de mirar; porque de suyo no es un deber de la voluntad el mirar la regla; esto no llega a ser un deber sino en el momento de la acción, de la realización del ser cuando ella engendra la libre decisión, cuando efectúa su elección. La no-consideración de la regla no pasa a ser un mal o la privación del bien debido, sino en el segundo de los momentos que hemos distinguido; en el momento en que la voluntad realiza un acto o un ser, hace brotar la elección, en el momento en

que el acto libre es hecho —con la herida o la deformidad de esa no-consideración.

Y no obstante, sin ser todavía un mal o una falta este vacío o laguna, esta no-consideración de la regla era ya libre, porque de la libertad de querer depende el considerar o no-considerar. La voluntad no ha obrado, no ha considerado. Y basta, para explicar el que la voluntad no haya considerado, su propia libertad; ni hay por qué buscar otras causas, dice Santo Tomás. *Ad hoc sufficit ipsa libertas voluntatis* ([59]). Encontrámonos aquí frente a un comienzo absoluto, que no es un comienzo, sino una anonadación, una grieta, una laguna introducida en la trama del ser. Preciso nos es en todo este asunto hacer violencia a las palabras del lenguaje, formadas todas ellas en función del ser, y que deben ahora referirse, en forma inevitablemente paradójica, al dominio y a las obras del no-ser o de la nada.

La causa primera (que no es causa operante o eficiente, sino desoperante o deficiente), la causa primera de la no-consideración de la regla, y por consiguiente del mal del acto libre que va a surgir de ahí, es pura y simplemente la libertad del existente creado ([60]). A éste corresponde la libre iniciativa de la ausencia, de la falta to-

([59]) *De Malo*, q. 1, a. 3.

([60]) *Sum. Theol.*, I-II, 79, 2, ad 2: "Homo est causa peccati." *Ibíd.*, 112, 3, ad 2: "Defectus gratiae prima causa est ex nobis."

tal de consideración, de un vacío introducido en la trama del ser, de un *nihil;* y en este caso, esta libre iniciativa es una iniciativa *primera*, porque no consiste en obrar libremente o dar paso al ser, sino en no-obrar o no-querer libremente, en frustrar con plena libertad el paso o realización del ser.

Síguese de ahí que mientras que el existente creado nunca está solo cuando ejercita su libertad en la línea del bien, y tiene necesidad de la causa primera para todo lo que de ser y de bien produce, no tiene, al contrario, necesidad de Dios, está verdaderamente solo para *anonadar* libremente, para tener la iniciativa libre y primera de este nada o negación de mirar o de considerar, que es el principio del mal del acto libre; es decir, de la *privación* misma por la que el acto libre, en el que hay metafísicamente algún bien en cuanto hay ser en él, es moralmente diforme, o pura y simplemente malo. Sin Mí nada podéis hacer ([61]); sin Mí podéis hacer la nada.

Las activaciones divinas

Quinta consideración: *Activaciones divinas anulables y activación que no es posible anular.* — Hemos hablado de un vacío introducido en la trama del ser; consideraba yo ahí al existente

([61]) "Sine me nihil potestis facere." *Juan,* XV, 5.

creado como recorrido y activado por todos los influjos de ser que derivan del *Ipsum esse subsistens* (ya sea que tales influjos activen al existente creado mediante todo lo que en el mundo le incite al bien de cualquier manera que sea, o ya sea que lo activen directamente, como las inspiraciones recibidas de Dios por la inteligencia o la voluntad, o como las mociones de perpetua irradiación divina que anima a la libertad al bien). Estos influjos tienden en cada existente a levantarlo hasta su plenitud. Pero si éste *anonada* o queda pasivo, si no-obra, si tiene la libre iniciativa de la no-consideración, entonces esta iniciativa crea un vacío en la trama del ser o en los influjos conductores de ser, y frustra —no activamente, sino no obrando—, aniquila y hace estériles las divinas activaciones que recibe.

Si hay en el mundo mal moral y malos actos libres, síguese que hay activaciones divinas que se pueden rechazar. Síguese que de la causa primera descienden a los existentes libres activaciones o mociones que ya de antemano contienen la posibilidad de ser anuladas y quedar estériles *si* el existente libre que las recibe, por propia iniciativa se sustrae a ellas, no obra, no considera y hace que ese influjo quede en la nada. Y si es cierto que toda libertad creada, no siendo regla de sí misma, es por naturaleza una libertad falible ([62]);

([62]) *Sum. Theol.*, I, 63, 1.

y que Dios activa todas las cosas según la modalidad propia de cada una, y que, en consecuencia, la libertad creadora activa las libertades creadas según la manera falible que les es propia, comprén-dese bien que, según el orden natural de las cosas, antes que la activación divina irrechazable por la que la voluntad de bien de la Libertad creadora produce infaliblemente su efecto en la voluntad creada, las divinas activaciones recibidas por el existente libre sean primeramente activaciones rechazables.

Sólo de nosotros depende el anularlas o rechazarlas, haciendo la nada o anonadando, por nuestra propia iniciativa deficiente. Pero si nosotros no nos hemos movido, si no hemos hecho nada, es decir, si no hemos introducido ahí la nada o el *no*, si dejamos camino abierto a esos influjos de ser, entonces, y según el primer designio de Dios, las divinas activaciones rechazables fructifican por sí mismas en divina activación inquebrantable, que no es otra cosa que el *fiat* decisivo, recibido en nosotros, por el que la Causa trascendente hace realidad lo que se propone; y en virtud de esa Causa, y en este caso infaltablemente, nuestra voluntad ejercita su libertad en la línea del bien, produce —en vital consonancia con la regla o con el *tú debes*— el acto bueno, hacia el cual tendían todas las activaciones al bien que esa voluntad había recibido, y todo lo que había de bueno en su propio dinamismo interno y en las más profundas

aspiraciones de su naturaleza ([63]). Este acto bueno Dios lo ha querido, y lo ha querido antes que nadie, y ha movido a la voluntad a producirlo li-

([63]) Por cuanto la infraestructura metafísica presentada aquí puede ser de algún interés para el teólogo, acaso no sea tiempo perdido precisar algo más su significación.

Como Dios, único agente distinto de la voluntad por el que la voluntad pueda ser movida, es la causa primera de todo lo que la libertad creada produce de bien, y no pudiendo su causalidad quedar frustrada, échase claramente de ver que ningún acto bueno, procedente, de cualquier modo que sea, de la libertad de querer, puede pasar a la existencia sin una moción divina rechazable. Mas siendo la libertad creada por naturaleza una libertad falible, compréndese también que la moción trascendente irrechazable debe normalmente ir precedida de una moción trascendente rechazable (sin hablar de las activaciones de toda especie que pasan por las criaturas: exhortaciones, buenos ejemplos, etc., que colocamos también bajo el nombre de activaciones rechazables): y esta moción rechazable, que es como un rayo vivificador con que se ilumina la voluntad creada, fructifica por sí misma, cuando no es rechazada por la *anonadación* libre, en la moción irrechazable a la que está ordenada y hacia la cual tiende. O bien es rechazada por la anonadación de la voluntad libre, o bien fructifica en moción irrechazable.

Por su finalidad moral, la moción rechazable y la moción irrechazable, que van ya faliblemente ya infaliblemente a tal acto bueno determinado, difieren de la moción general por la que la causalidad divina mueve universalmente los seres y en particular el dinamismo físico de la voluntad.

Y asimismo, en tanto que es decisiva e incondicio-

bremente bajo una activación inquebrantable, irrompible. Como lo indicaba más arriba, la primera iniciativa de este acto es toda entera de Dios

nada, la moción trascendente e irrechazable es específicamente diferente de la moción trascendente rechazable y tendencial que la precede (al menos según prioridad de naturaleza); y si, en el instante mismo en el que su dinamismo pasa al ejercicio, la voluntad libre no ha *anonadado* bajo el influjo de la moción rechazable, en este mismo instante hace ésta lugar a la moción irrechazable en la cual fructifica, y, activada por la moción irrechazable, hace llegar a la existencia alguna cosa moralmente buena. Según este análisis metafísico, la distinción entre moción rechazable y moción irrechazable, interesa a todos los momentos del dinamismo de la voluntad libre, que nada puede producir de bueno si no es bajo el influjo de una moción irrechazable.

Según esto, es cosa clara que si se considera lo que importa más en este dinamismo, a saber, el acto mismo del libre albedrío o la *elección*, puédese llamar moción rechazable a todo lo que la prepara, incluso los actos buenos que si bien proceden de la voluntad libre no son todavía la elección; por ejemplo, todo lo que hay de bueno en la *deliberación* que precede a ésta; y se reservará entonces el nombre de moción irrechazable a aquella que hace producir la elección buena.

Más aún, si se considera tal acto *especialmente importante*, ya por su dificultad ya por su papel decisivo en la vida y los destinos del sujeto, podráse llamar moción rechazable a todo lo que le precede, comprendidos todos los actos buenos del libre albedrío que son camino hacia él; y se reservará el nombre de moción irrechazable a la que hace que se produzca esta elección buena especialmente importante.

y de la Libertad creadora, y la iniciativa segunda, toda entera también, de la libertad creada. El más insignificante acto bueno de la libertad creada ha

Además, así como en la actividad física de la criatura nada pasa al acto sin la moción general de Dios, del mismo modo ningún acto moralmente bueno es producido por la voluntad libre sin una moción divina irrechazable. Y échase de ver por otra parte que la moción rechazable, por lo mismo que, o bien queda rechazada por la anonadación libre, o bien da lugar a la moción irrechazable, jamás da de suyo el *hacer* o el *obrar*, sino solamente el *poder* hacer, el poder próximo del acto bueno.

Preciso es, sin embargo, que siendo moción o activación divina, produzca un efecto en la criatura que la recibe, y que lo produzca infaliblemente (lo que equivale a decir que Dios obra realmente sobre la criatura). Mas ¿en qué consiste este efecto inmediato producido en la criatura por la moción rechazable? Según una opinión teológica corrientemente admitida, se trata de cierto acto moralmente bueno, respecto del cual es aquélla eficaz e irrechazable, y da el *obrar* y el *hacer*, mientras que no pasa de ser moción simplemente suficiente o rechazable, que sólo da el *poder* obrar, con relación a otro acto moral ulterior y más elevado. Así una gracia o moción eficaz con respecto a cierto término directo, por ejemplo la atrición, será simplemente suficiente con respecto a un término ulterior, por ejemplo la conversión; y si esta gracia simplemente suficiente con respecto a la conversión no queda esterilizada por un desfallecimiento del existente creado (desfallecimiento que supone igualmente un decreto permisivo de Dios), esa gracia, digo, dará lugar a una gracia eficaz con respecto a la conversión, pero que a su vez será simple-

sido primero querido por Dios, y por él es causado en su totalidad como causa primera.

No niego yo —pero esto está por sobre las con-

mente suficiente respecto de otro término ulterior, por ejemplo la perseverancia.

En la perspectiva de nuestro análisis, las cosas hemos de representarlas de otra manera: lo que llamamos moción rechazable tiene como efecto inmediato (infaliblemente producido en la criatura), no un *acto* moralmente bueno, sino el movimiento mismo, la *actuación tendencial* (moción como recibida) cuyo término final es este acto; y, según procuramos explicarlo más abajo, ésta *entitas vialis* que atraviesa la voluntad creada puede ser frustrada, por la *anonadación* libre, de su término próximo —al menos en el orden de especificación (consideración de la regla)—, y por consiguiente de su término final (el acto moralmente bueno que se debía hacer producir). Así la moción rechazable es concebida como dando (dinámicamente) el *poder* de obrar (moralmente bien), pero sin dar el *obrar* y el *hacer* moral bajo ningún respecto, y como rechazable con relación al mismo acto bueno que debía ser producido por el querer libre. Y es asimismo concebida como ordenada de suyo, no precisamente al acto que debería producir la voluntad creada, sino más bien a la moción irrechazable que hará producir este acto y a la que la moción rechazable, si no es rechazada por la anonadación libre, hará lugar como la flor al fruto, o como el grano tirado a la tierra al trigo, o como los esponsales a la unión consumada. Así se concebiría una moción rechazable a la atrición que, si no es rechazada por la anonadación libre, fructifica y se convierte en la moción irrechazable en virtud de la cual se produce el acto de atrición, y a la cual sigue una moción rechazable a la conversión; la

sideraciones puramente metafísicas, de las que no quiero salir—, no niego que Dios no pueda, si ésa es su voluntad, llevar de un golpe a un existente

cual a su vez, si no es rechazada, dará lugar a una moción irrechazable en virtud de la cual tendrá lugar el acto de la conversión, y a la que seguirá una moción rechazable a la perseverancia, etc.

En todo caso así es seguramente —como rechazable con relación al acto moralmente bueno que ha de producir la voluntad libre—, así, digo, se ha de concebir la moción rechazable a que nos referíamos en nuestro análisis del acto de libertad. He aquí cómo vemos nosotros, en el estado actual de nuestras reflexiones, y tenida cuenta de los *dos momentos* que distingue Santo Tomás en la génesis del acto malo, la explicación de este punto esencial.

La moción rechazable tiende por sí a un *término final* que se hará presente en el segundo momento (con el cual entramos en el orden del bien y del mal moral) y que será el acto moralmente bueno a hacer producir bajo la consideración de la regla; y tiende de suyo a un término directo o próximo que se hará lugar en el primer momento (en el que aun no se ha pasado del orden puramente físico) y que será la aplicación libre de la inteligencia a la consideración de la regla (sin que el acto de opción se haya todavía producido).

El efecto que la moción rechazable produce (infaliblemente) en la voluntad creada es la actuación tendencial, el movimiento o impulso que atraviesa a ésta y que tiene por término directo y próximo, como lo acabamos de decir, la acción mediante la cual la voluntad aplicará la inteligencia a considerar la regla en este primer momento (en el que todavía no hay bien ni mal moral). Cada vez que un agente primero o principal mueve a un agente

creado a un acto libre bueno, mediante una activación o moción irrechazable, o infaliblemente eficaz. Sería eso consecuencia de sus libres predi-

segundo o a un instrumento, es éste atravesado por una tal *entitas vialis*, por una tal actuación transeúnte y tendencial. Mas en el caso único en que el agente secundario en cuestión es la libertad de querer, y en el que puede *anonadar* de suyo y como causa primera anonadadora, esta *entitas vialis* puede quedar frustrada del término directo hacia el cual tiende, al menos en cuanto a la especificación, si no en cuanto al ejercicio connotados por este término. Así es como la arcilla de la voluntad libre falla y se quiebra libremente bajo la mano del alfarero.

Si la moción rechazable queda rechazada por la anonadación libre, prodúcese *en este primer momento* (en el que todavía estamos en el orden físico, no en el moral) la no-consideración de la regla: la moción rechazable queda así frustrada de su término directo o próximo, en el orden de especificación. Mas en el orden de ejercicio alcanza, no obstante, un término: el único término al cual llega es la aplicación, por la voluntad, de la inteligencia a considerar (pero no la regla, y esto en razón de la anonadación libre; la voluntad desviada por la anonadación libre oblígala en tal caso a considerar una cosa distinta de la regla, algún bien aparente que seduce el deseo).

En el segundo momento habrá, de parte de Dios, permisión para la realización del mal, al mismo tiempo que moción general, sobre todo en cuanto a lo físico del acto moral; de parte de la voluntad creada, posición de un acto libre deforme, privado de la consideración de la regla.

Si *en el primer momento* (simplemente físico aún), la

lecciones o de rescates pagados por las almas en la comunión de los santos. Pero saber hasta qué punto se combinan en esto su sabiduría y su poder, el orden en su amor y las efusiones de este mismo amor, es el mayor de los misterios. Bástenos comprender que, según el orden de la naturaleza, la activación irrechazable va precedida de las activaciones rechazables, como el término en el cual fructifican de suyo cuando la anonadación de la libertad creada no las ha hecho estériles.

Pero lo que aquí nos interesa hacer resaltar y poner en claro, es que el existente creado nada

moción rechazable no es rechazada por la anonadación libre, consigue en este momento, tanto en cuanto a la especificación como en cuanto al ejercicio, su término próximo o directo (consideración de la regla, sin que todavía haya acto de opción); y lo consigue por sí misma, y sin que el menor aporte le sea dado de su sola iniciativa por el agente creado, y ella le da todo su carácter, y él recibe de ella todo lo que en él hay de acción (no moral todavía). *En el segundo momento* (por el que entramos en el orden moral), ella fructificará por sí misma, en razón de su ordenación intrínseca, y se eclipsará en la moción irrechazable en virtud de la cual la regla será eficazmente considerada en el mismo acto de la opción. El término final al cual tendía la moción rechazable —el acto moralmente bueno a hacer producir por la voluntad libre— no es la misma moción rechazable, sino algo mejor que ella, y a lo que ella iba ordenada, como la flor al fruto que le hará producir.

Desde el momento que hayamos comprendido que si la moción rechazable no es rechazada por la anona-

aporta de sí propio, nada hace, nada añade, nada da, ni aun la sombra de una acción o determinación originada en él, que de la moción rechazable haga una moción irrechazable y que definitivamente termine en la existencia. El no *anonadar* bajo la activación divina, no volverla estéril, no tener la iniciativa de hacer la nada, todo esto no es tomar la iniciativa o la semiiniciativa o la más ínfima parte de la iniciativa de un acto; ni es obrar por sí mismo en orden a completar en cualquier forma que sea la activación divina, ni es moverse bajo ella sino que es dejarla pasar y dar su fruto —la activación irrechazable—, en virtud de la cual la voluntad, que primero no ha anonadado, obrará, considerará eficazmente la regla, en el ejercicio de

dación libre de la criatura consigue de suyo su término próximo para dar lugar a una moción irrechazable específicamente distinta de ella y en la cual fructifica por sí, y mediante la cual es posible el obrar moralmente bien —y desde el momento que hayamos comprendido que el no anonadar, que condiciona la fructificación de la moción rechazable en moción irrechazable, no implica en absoluto traza alguna del menor aporte hecho por la criatura a la moción divina (véase la nota 64 en la página siguiente)—, desde ese momento quedamos libres sin lugar a dudas de cualquier sombra de molinismo.

Estas explicaciones podrán acaso demostrar cómo las nociones metafísicas de moción rechazable y de moción irrechazable pueden servir de base a las nociones teológicas de gracia suficiente y de gracia eficaz, y contribuir, aunque sea de lejos, al esclarecimiento racional de estas nociones.

su dominio sobre sus motivos, y florecerá libremente en una opción buena y en buen acto ([64]). Y entonces Dios le ayudará más y más, porque no

([64]) Dar paso a la moción rechazable es dejarla fructificar por sí misma y eclipsarse en la moción irrechazable en virtud de la cual se produce el acto bueno, y la regla es eficazmente contemplada en el acto mismo de la opción.

Conviene notar aquí que si "no anonadar" y "considerar la regla" vienen a ser prácticamente la misma cosa, formalmente, no obstante, hay distinción clara entre una y otra, y la primera formalidad es condición de la segunda. "No anonadar" se refiere a la iniciativa primera que la criatura puede tomar, pero que no toma; "no anonadar" significa que la criatura no hace nada por sí sola. Nada proviene de ella como de causa primera. No es su poder de causa primera (anonadadora) lo que se ejercita para no anonadar. Este poder, pura y simplemente, no se ejercita; no se pone nada de parte de la criatura como iniciativa primera.

Al contrario, "considerar la regla" se refiere a la segunda iniciativa que la criatura tiene bajo la moción de la primera iniciativa divina (que ha tomado la delantera mediante la moción rechazable, y que se ejerce como moción irrechazable con sólo que la criatura no haya anonadado); "considerar la regla" significa ya —en el momento que precede al acto de opción— que la criatura ejercita una acción (que todavía no es moral) bajo la activación de la moción rechazable que llega por sí misma a su término directo, sin que exista en el momento en cuestión, al contrario de lo que acontece en el caso de un acto malo, ninguna precondición ontológica al acto moral debida a la primera iniciativa creada; o bien —en el momento en que el acto de opción se produce—

hay socorro más efectivo que el que tiene valor decididamente existencial y da eficazmente paso a la existencia a un acto libremente realizado y totalmente investido de ser y de bien. Puede un hombre haber recibido mociones y activaciones

que la criatura obra (moralmente) bajo la moción irrechazable a la cual da lugar la moción rechazable que no ha sido rechazada. Todo en este mirar libremente vuelto hacia la regla viene de Dios como de causa primera, y todo viene de la criatura como de causa segunda, sin que de parte de la criatura haya otra condición sino el no haber hecho nada por su primera iniciativa, como causa primera anonadante.

Lejos de poder decir que el menor aporte procedente del existente creado convierta en irrechazable la moción rechazable, la verdad es que ésta (porque a ello tendía de suyo, porque a ello estaba ordenada desde el principio) hace de suyo lugar a aquélla y en ella fructifica, por el solo hecho que el existente creado nada ha realizado por sí solo. "No anonadar" no añade absolutamente nada a la moción divina. El existente creado que anonada "se discierne a sí mismo" para el mal y para la caída a la que él mismo se destina, porque toma la primera iniciativa de anonadación. Aquel que no anonada no se destina a sí mismo a la posesión de Dios, porque no toma ninguna primera iniciativa de ser o de bondad, y porque simplemente no hace nada por su primera iniciativa, no aporta nada por sí solo. Es la voluntad divina la que desde toda la eternidad le destina a la posesión de Dios *ante praevisa merita*, por una ordenación primordial aunque condicional que abarca a todos los hombres sin excepción, y que, si precisamente no hace él nada por su primera iniciativa, lo cual no implica ni el

rechazables mucho más elevadas que otro; si las vuelve estériles anonadando libremente, mientras que el segundo no inutiliza las que ha recibido, dejándolas que por sí mismas fructifiquen en activación irrechazable, este segundo habrá sido *más amado;* habrá sido amado hasta el punto que importa sobre todo lo demás: hasta la comunicación o efusión de bondad en el ejercicio de la existencia y la realización del acto.

Trasladando por nuestra cuenta y a nuestra perspectiva exclusivamente metafísica una distinción clásica entre los teólogos ([65]) llamaríamos volun-

menor acto ni el más pequeño mérito, queda confirmada por la ordenación definitiva mediante la cual viene a ser incondicionalmente señalado para el perfeccionamiento final *(cf.* más adelante, p. 124).

"Deus omnipotens omnes homines sine exceptione vult salvos fieri (I *Tim.*, 2, 4), licet non omnes salventur. Quod autem quidam salvantur, salvantis est donum; quod autem quidam pereunt, pereuntium est meritum." *Conc. Carisiacum*, DENZINGER-BANNWART, 318.

"Deus namque sua gratia semel justificatos non deserit, nisi ab eis prius deseratur (S. AUG., *De nat. et gratia*, c. 26)." *Conc. Tridentinum*, DENZINGER-BANNWART, 804.

([65]) *Cf.* SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, libro II, c. 29; SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, 23, 2 y 3; JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus theol.*, t. III, disp. 5, a. 8. Cuando los teólogos distinguen en Dios la voluntad antecedente y la voluntad consecuente, no quieren decir que hay en Dios dos actos diferentes de voluntad, sino un simple y único querer en acto puro que tiene como término, ya una cosa querida como pri-

tad primordial u original a la voluntad de Dios considerada hecha abstracción de toda condición o circunstancia particular, la que podríamos llamar voluntad desnuda. Esta voluntad no es una veleidad, sino verdadera y activa voluntad, que lanza a la universalidad de los existentes el ser y la bondad que los penetran, y el flujo de incitaciones, mociones y activaciones que les hacen tender hacia su perfección y hacia el bien común de la creación. Por esta primordial voluntad el Amor creador quiere que todos los existentes libres consigan su fin supratemporal ([66]). Y quiere esto independientemente de toda consideración de los actos buenos o meritorios que puedan hacer; quiérelo así por pura generosidad. Mas lo quiere según el modo propio de su falible libertad, y en consecuencia según mociones o activaciones rechazables. Y si la voluntad que podemos llamar "circunstanciada", y que es la voluntad de Dios considerada habida cuenta de las condiciones y

mordial y originalmente y de un modo que no será infaliblemente seguido de un efecto, o bien una cosa querida como definitivamente y de un modo que irá infaliblemente seguida de un efecto; lo que equivale, según nuestra humana manera de concebir, a la distinción virtual entre la voluntad llamada antecedente y la voluntad llamada consecuente (o, en nuestro lenguaje metafísico, entre la voluntad primordial y la voluntad definitiva).

([66]) San Pablo, I *Tim.*, II, 3: "Deus omnes homines vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire."

circunstancias particulares, es decir su voluntad definitiva, permite que algunos de los existentes libres dejen de alcanzar su fin supratemporal, ¿por qué lo permitirá el Amor creador sino por esa tendencia a la nada, por esa *anonadación* por la que, durante su existencia y sobre todo en el último instante, la libertad de esos seres libres se sustrajo al divino influjo e hizo estéril la divina activación? Supuesto que esta iniciativa de la nada no haya existido de parte del existente libre, entonces, en cuanto de ella depende, la voluntad "circunstanciada" confirma pura y simplemente, de un modo incondicional e infaltablemente eficaz, la voluntad primordial que, deseando el bien final de todos, la ordenaba (de modo condicional) a este bien. Los existentes libres que consiguen su fin último, sólo lo consiguen porque Dios, anteriormente a cualquier consideración de sus actos buenos y meritorios, lo quiso así por su primera voluntad confirmada por su voluntad definitiva. Los existentes libres que dejan de conseguir su fin último, piérdenlo porque así lo han querido y por haberse sustraído libremente a la ordenación de la voluntad primordial; permitiéndolo así Dios en razón de la *anonadación* por la que su libertad, sobre todo en el postrer instante de su vida, hizo estéril la divina activación precipitándolos en el mal. Estos tales son los *preconocidos (praesciti)*, dice Santo Tomás. Los otros son los predestinados. Y todo está ya fijado, es cosa he-

cha desde toda la eternidad porque cada instante del tiempo está presente a la eternidad divina, a la voluntad eterna y la eterna visión de Dios.

Bien sé que al haber empleado dos palabras de Santo Tomás, acabo de entrar en un terreno que a sabiendas he querido evitar. No ignoro que, de hecho, siendo el fin último de los existentes libres un fin sobrenatural y la visión misma de Dios, se debe decir salud o salvación allá donde he escrito consecución del fin supratemporal; predestinación allá donde he escrito ordenación al bien final confirmada por la voluntad definitiva; voluntad antecedente y voluntad consiguiente allá donde he escrito voluntad primordial y voluntad definitiva; gracia suficiente y gracia eficaz allá donde he escrito moción rechazable y moción no rechazable; y que extensísimos problemas teológicos que atañen a la fe, vienen a elevar y complicar a la vez las simples consideraciones de razón que he propuesto únicamente desde un punto de vista metafísico ([67]).

Mas creo yo que la consideración puramente filosófica, tal como la he abordado aquí, de los principios de orden natural relacionados con el problema del destino de los existentes libres, puede conducir a una especie de esquema racional que

([67]) No vamos a tocar aquí a estos problemas. Solamente quisiéramos hacer dos observaciones. Por un

no sufrirá quebranto, antes mucha luz y refuerzo, al pasar al plano más elevado, más complejo y más profundo de la teología.

La Ciencia divina

31. Sexta consideración: *El conocimiento divino de los actos libres del existente creado.* — Jamás debemos perder de vista el hecho de que la divina intelección, o la ciencia divina, el Acto puro de conocimiento, que es el mismo Dios, y el Acto puro de existir, es total y absolutamente independiente de las cosas. Su objeto es Él mismo. Los se-

lado, el dominio de la gracia es el de la soberana libertad y la soberana trascendencia del *Deus excelsus, terribilis,* que no comete injusticia contra nadie al dar a uno más que lo que también da gratuitamente a otro, y que, al gobernar a las libertades creadas en sus caminos de aquí abajo, puede emplear, cuando así le parece, modos excepcionales que exceden al régimen ordinario requerido por su naturaleza, dando por ejemplo de una vez a una de sus criaturas (y pienso en San Pablo en el camino de Damasco) una moción irrechazable para la conversión.

Por otra parte, en lo que concierne al misterio primordial de la predestinación, y a la aplicación que un teólogo podría hacerle de los presupuestos metafísicos aquí indicados, quisiéramos notar que estos presupuestos metafísicos, según lo hemos notado en la página 119, nota 64, están en riguroso acuerdo con lo que la tradición sagrada enseña sobre este misterio. Los existentes creados que, según la concepción que hemos expuesto, están desde toda la eternidad ordenados a la vida eter-

res creados no son su objeto ([68]), ni le especifican o determinan en manera alguna; sólo son para con él un *terminus materialiter attactus* ([69]), un campo que Dios *penetra gratuitamente* por exceso y demasía. Los seres creados cambian, nacen y perecen, sin que la ciencia que Dios tiene de ellos haya cambiado en nada. Esta divina ciencia conoce todas las cosas; mas si Dios no las hubiera creado, si esas cosas no existieran, su ciencia permanecería absolutamente la misma: porque Dios es su objeto, el que la llena y la satura. Imaginémonos un poeta que se extasiara totalmente en el conocimiento absoluto de su alma; que este conocimiento sobreabunde o no en cantos, las palabras que profiere o deje de proferir en sus estrofas no modifican a esa alma; los seres que en su canto va creando, por

na *ante praevisa merita*, por la voluntad primordial o "antecedente" confirmada por el hecho de no haber tomado iniciativa alguna de anonadación en el instante crucial, por la voluntad definitiva o "consiguiente", han sido inscritos en el libro de la vida antes que el mundo fuera creado; y de ellos se ha de decir, según las palabras de San Pablo: "*quos praedestinavit, hos et vocavit, et quos vocavit, hos et justificavit: quos autem justificavit, illos et glorificavit*" (*Rom.*, VIII, 30).

([68]) En el sentido propio de término especificador del conocimiento. *Cf.* Santo Tomás, *Comm. in Metaph.*, l. XII, lect. XI, pp. 2614 a 2615 (ed. Cathala), a propósito del célebre texto de Aristóteles, *Met.*, XII, 9, 1.074 b, 29-35.

([69]) "Nude terminativum et materiale objectum." Juan de Santo Tomás, *Curs. theol.*, t. II, d. 17, a. 2.

ella son alcanzados, penetrados y traspenetrados —y hechos por ella—, como por una gratuita sobreafluencia; mas ellos no modifican ni tocan a este relámpago subsistente de conocimiento propio. Dios conoce y ama a todos los existentes. Ellos no influyen, como objetos especificadores, sobre su conocimiento y sobre su amor. Mas él los toma libremente en su acto de conocimiento de sí mismo y de amor de su bondad, como efectos, en virtud de la infinita gratuidad en la que este acto sobreabunda ([70]).

Dios conoce todas las cosas en sí mismo o en su esencia, en la luz increada, en su propia infinita inteligibilidad, infinitamente más límpida y más rica que la inteligibilidad de las cosas.

Conoce Dios en su esencia los posibles por un conocimiento necesario —tan necesario como el que tiene de sí mismo—, en el que, según nuestra manera humana de concebir y según las distinciones virtuales que debe ésta hacer, no intervienen ni su voluntad ni su libertad, y que por esta razón llamamos "ciencia de simple inteligencia".

Los existentes los conoce asimismo en su esencia, pero como complemento gratuito, y por un conocimiento creador en el que la voluntad y la libertad van de concierto con la inteligencia; conocimiento que libremente hace *conocido*, así co-

([70]) JUAN DE SANTO TOMÁS, *Curs. theol.*, t. III, disp. 4, a. 3.

mo libremente hace *existente* aquello que crea. La contingencia pertenece de lleno al término creado. Y esto es lo que se llama "ciencia de visión", porque va más adelante que la simple intelección de las esencias, y tiene por objeto la existencia y lo existente.

He dicho que Dios conoce todas las cosas en su esencia. Pero no he dicho, líbreme Dios, que conoce en su esencia, no las cosas, sino las imágenes de las cosas a las que éstas se parecerían y que harían de la divina esencia como un mosaico de retratos de las cosas finitas. En la inteligibilidad en acto puro de la esencia infinita que es su mismo acto de existir y el objeto de su ciencia, Dios conoce como a otras tantas participaciones de ella a la multitud de los seres finitos; pasa por lo infinito para llegar a lo finito; y llega al mismo finito con un llegar necesariamente exhaustivo, pues hace brotar el ser por el mero hecho de conocerlo.

Al conocer su esencia, conoce Dios todos los posibles hasta los últimos detalles de su inteligibilidad; y al conocer su esencia y su voluntad, por la que quiere necesariamente su propia bondad y libremente las cosas, Dios conoce todos los existentes hasta los últimos detalles de su ser. La ciencia de visión conoce al existente en el mismo ejercicio de la existencia. Conoce y traspenetra los existentes creados, porque ella crea todo lo que en ellos existe, y porque, conociéndolos, los

crea. Al mismo tiempo que los constituye libremente como términos (gratuitos) o *conocidos* (por exceso) del acto por el que se conoce a sí mismo, ella los constituye libremente como términos de la acción creadora y como seres en su propia existencia. Esa ciencia posee en su interior el mundo de la existencia y del existente, los sujetos y las subjetividades, y ve la existencia contingente porque ella misma la causa, y la causa haciéndola conocida.

Ella comprende la libertad del existente creado en el mismo ejercicio del libre arbitrio. Sabido es que el acto libre es absolutamente imprevisible. La ciencia de visión lo ve eternamente en el mismo instante que se produce, en su misma presencialidad.

Todo lo que es, es conocido por Dios que lo produjo. Y no acaece de otro modo con el acto libre del existente creado. Y cuando este acto es bueno, es conocido por Dios porque todo lo que en él se contiene deriva de la supercausalidad divina como de la primera causa trascendente.

Pero el mal de la voluntad libre, el mal que hace malo al acto libre, ¿cómo lo conoce la ciencia de Dios? Santo Tomás responde con dos principios que conviene meditar. El primero es: *Dios no es en absoluto y bajo ningún concepto causa del mal moral* ([71]). Henos aquí en presencia de

([71]) Este principio no es especial de Santo Tomás;

algo que Dios conoce sin haberlo causado (algo que no es un ser sino una privación). El segundo principio es éste: *El mal no tiene idea correspondiente en la divina inteligencia;* porque la idea divina significa un modo según el cual la esencia divina puede ser participada, y que es de consiguiente fuente de inteligibilidad o causadora del ser (72). La pureza de Dios, la santidad de Dios es tal que no tiene ni encierra idea que no sea de bien; no tiene idea del mal. Sólo nosotros tenemos esta idea. Dios conoce el mal como el mal es: una privación, una nada que rebaja al ser y al bien donde radica.

El mal del acto libre tiene como causa primera (causa anonadante, no eficiente) no a Dios, sino a la voluntad libre del existente creado. ¿Cómo podría pues ser conocido por una volición divina, aunque no fuera sino permisiva, que precediera a su causación de parte de la criatura, a la manera como esa divina volición del acto bueno pre-

es esencial a la fe católica. "Deus non est auctor mali, quia non est causa tendendi ad non esse"; San Agustín, *Quaest.*, lib. 83, q. 21: "Deus est auctor mali quod est poena, non autem mali quod est culpa"; *Sum. Theol.*, I, 49, 2: "Deus non potest esse causa peccati"; *ibíd.*, 63, 5: "Deus nullo modo est causa peccati, nec directe nec indirecte", I-II, 79, 1.

(72) "Malum non habet in Deo ideam, neque secundum quod idea est exemplar, neque secundum quod est ratio." *Sum. Theol.*, I, 15, 3, ad 1.

cede a éste? Danse dos permisiones divinas, faltando las cuales el mal no llegaría a la existencia: en primer lugar la permisión de la *posibilidad* del mal contenida de antemano en la frustrabilidad de lo que hemos llamado moción divina rechazable o frustrable, que la libertad creada, si así lo quiere, puede hacer estéril; y en segundo lugar la permisión de la realización o *efectuación* del mal ([73]), una vez que la libertad creada ha anonadado ya de hecho pero todavía sin obrar, en este momento de no-consideración de la regla que precede a la opción mala. Mas ese mismo momento en que la criatura toma la iniciativa de la nada, y en que, por decirlo así, pide autorización para hacer el mal, precede a la autorización que se le da —el no-querer poner remedio a esta anonadación—, y es por consiguiente ignorado en esta permisión; no puede ser conocido sino en la voluntad libre actualmente deficiente o aniquilante.

¿Cómo explicar esto? ¿No conoce Dios todas las cosas en su esencia? Dios conoce en sí todo aquello que, aunque accidentalmente (como el mal de naturaleza) ([74]), es causable o causado por él; mas lo que ni es causable ni causado por él,

([73]) Aquí es, en la permisión de la realización del mal, donde tiene lugar la noción de decreto permisivo (supuesto que la moción general que lo activa todo en el orden físico no le sea retirada a lo físico del acto malo).

([74]) *Sum. Theol.*, I, 49, 2.

aquello de lo que en absoluto no es causa, como el mal del acto libre y como el anonadamiento libre que le precede, Dios no lo conoce en la sola esencia divina, sino en la esencia divina en cuanto en ella son vistos los existentes creados, y en ellos la privación de la que la libertad de éstos es la causa primera; en otros términos, conoce esa anonadación y esa privación *en* los existentes creados que ve *en* su propia esencia. Esto es lo que quería dar a entender cuando he dicho que la "no-consideración de la regla" que precede a la opción mala, ese anonadamiento cuya importancia es crucial en la presente discusión, porque es un puro no-ser debido a la sola libertad del existente, es conocido por Dios en la voluntad actualmente deficiente o anonadante ([75]).

La ciencia divina no es determinada o especificada por otra cosa sino por Dios mismo. Ella conoce (ciencia de simple inteligencia) a las criaturas posibles en Dios solo, es decir, en la esencia divina tomada como tal; la posibilidad de esas criaturas no puede ser abolida, lo mismo que no lo puede la misma divina esencia, de la que son participaciones eterna y necesariamente vistas por la inteligencia que tiene Dios de sí mismo. Y conoce asimismo (ciencia de visión) a los existentes

([75]) *Cf. Frontières de la poésie* ("La Clef des Chants"), pp. 189-192. Página 191, línea 9, leer "ausencia" en vez de "privación".

creados —todo lo que poseen de ser o de actividad — en Dios solo, es decir, en la esencia divina tomada no solamente como razón de todos los posibles, sino como abarcando a la divina voluntad que determina libremente a algunos de ellos a existir con una existencia que no es la de Dios. Y en la voluntad actualmente anonadante del ser creado conocidos en Dios —en la esencia divina *junto con* el complemento gratuito- en ella conocido—, en los existentes creados que la ciencia de Dios conoce en la divina esencia, y que conoce exhaustivamente por ser conocimiento creador, y que en la totalidad de su ser los tiene en su mano hasta los últimos detalles de su subjetividad y de su actividad, conoce la divina ciencia la hendidura o anonadación, el vacío, la pura ausencia, el momento de no-consideración de la regla, que tiene su origen exclusivamente en la libertad de esos seres.

La ciencia divina conoce esa falla sin haberla causado, y sin ser, no obstante, afectada en nada de parte de la criatura. Pues ¿cómo podría el no-ser determinar o especificar a cosa alguna, y menos al Acto puro, que a todas cosas toca y no es tocado por ninguna? Ella lo conoce como un *terminus materialiter attactus*, que no es un ser, sino el vacío o la negación, la laguna actualmente producida en el ser que la ciencia de visión produce totalmente, el ser que es formado por ella sin formarla a ella, como la arcilla en las manos del

alfarero. Y precisamente porque Dios conoce en el existente creado que contempla en Su esencia, esta hendidura de la nada cuya primera causa es la libertad del existente creado, acontece que, si Él no quiere acudir con el remedio, no impide, o permite que en el acto libre se realice el mal del que esa libertad es la condición primera o precondición.

Este mismo mal, que no es simple laguna o pura ausencia sino una privación, tiene lugar en el acto libre, en el que causa, en el terreno de la moralidad, cierto efecto pura y simplemente malo, pero que, en tanto que encierra ser y energía, guarda cierta bondad metafísica y depende de la causalidad divina. Pero en cuanto es mal moral, en ninguna forma es Dios causa suya. Por consiguiente debemos decir de él lo que hemos dicho del momento de *anonadación* que le precede: Dios lo conoce en el existente creado que ve en la divina esencia. Y en cuanto en la divina esencia son vistos los existentes creados, en el espectáculo de estos existentes comprendidos por la ciencia de visión y que hubiera podido no tener lugar, esta privación (o sea el mal moral que malea el acto de la criatura), es conocida por Dios, sin ser por Él causada. No ha inventado Dios el mal; somos nosotros los que lo inventamos. Nosotros somos su causa primera (anonadante, no eficiente); el mal es creación nuestra.

El plan eterno

32. Séptima y última consideración: ***El plan eterno de Dios y los existentes libres.*** — Ahora podemos concluir. El plan de Dios es eterno, como lo es también el acto creador, aunque tenga su efecto en el tiempo. El plan de Dios está fijado desde toda la eternidad, mas la eternidad no es una especie de tiempo divino que precedería al tiempo, sino que es un instante sin límites que abarca indivisiblemente toda la sucesión del tiempo, y al que todos los momentos de esta sucesión están físicamente presentes. Si todas las cosas están presentes a la ciencia divina, es que todas ellas son por esa ciencia contempladas en su presencialidad. Prever es una palabra impropia que empleamos al hablar de Dios porque proyectamos en su eternidad la anterioridad (con relación a lo sucesos futuros) del conocimiento que *nosotros tendríamos* de estos acontecimientos que Él conoce "ya", es decir, "de siempre", y los ve como realizándose actualmente en tal instante del tiempo presente a su eternidad. Todas las cosas y todos los acontecimientos de la naturaleza son por Él conocidos en el instante mismo de producirse y en la eterna mañana de su visión, porque son queridos por Él, infinitamente por sobre el tiempo, en el instante eterno con el que coexisten todos esos acontecimientos.

Mas si se trata del mundo de la libertad, y no ya sólo de la naturaleza; si se trata de los existentes

libres, de las criaturas dotadas de libre albedrío, y precisamente de un libre albedrío inevitablemente falible, preciso es ir más lejos todavía y decir que en cierto modo tienen su parte —no en virtud de su poder de obrar, pues en esto dependen absolutamente de Dios, sino en virtud de ese poder de anonadar, de hacer la nada, en lo que ellos son causas primeras—, en el establecimiento del plan eterno: al fijar este plan, tuvo Dios en cuenta sus iniciativas de la nada, de anonadar.

El plan divino ha sido querido desde siempre ([76]). Supuesto que Dios lo hubo querido, por necesidad lo quiso desde siempre. Mas supuesto que no lo hubiera querido, hubiera sido necesario que no lo hubiera querido jamás. Quísolo Dios desde siempre libremente, ya que toda la contingencia está de parte de *lo que* está dirigido y ordenado, y no del acto que ordena y dirige. Además, siendo el espectáculo ordenado y dirigido (término o materia del plan divino) esencial y radicalmente contingente, sin que esta contingencia afecte en modo alguno al plan divino en sí mismo ni al acto divino que lo determinó, nada impide que en esta contingencia del espectáculo inmutable ordenado y dirigido por Dios intervenga la *anonadación* libre de la criatura; de ahí que tal anonadación fué eterna e inmutablemente vista por Dios, sin

([76]) *Sum. Theol.*, I, 19, 3; *Sum. Contra Gentes*, lib. I, c. 81-83.

que esto ponga en su ciencia la menor sombra de contingencia, y que el efecto que de ahí se sigue es eterna e inmutablemente permitido o no permitido por Dios, sin que esto ponga en su voluntad la menor sombra de contingencia o condición alguna (77); y de ahí también que el espectáculo esté ordenado y dirigido desde toda la eternidad, no de *antemano* (como si la eternidad fuera algo que está en el tiempo, y el acto eterno una cosa del pasado), sino en el eterno *hoy* al que todos los momentos de la existencia sucesiva están indivisiblemente presentes.

El plan divino no es un escenario hecho de antemano, en el que los sujetos libres desempeñarían sus respectivos papeles y serían sus ejecutantes. Preciso es alejar de nuestro pensamiento esta idea

(77) La voluntad de Dios no es como la nuestra, una "potencia" o "facultad" que produce actos; esa voluntad es un acto puro. No hay en ella un acto de voluntad que estaría condicionado por otro acto de voluntad o por una circunstancia creada, por ejemplo un acto de voluntad del castigo impuesto a una criatura pecadora que estaría condicionado por el pecado cometido por ella. El querer eterno por el que Dios quiere necesariamente su propia bondad, y que es su ser mismo, produce libremente, por un exceso gratuito, tales actos y tales acontecimientos queridos o permitidos, y precisamente queridos o permitidos en orden a tal fin o en dependencia de tal circunstancia y de tal condición, ya que toda la contingencia y todas las condiciones radican sólo en el término.

de una obra escrita de antemano, en un tiempo anterior al tiempo, y en el que el tiempo y los personajes del tiempo irían desfilando y recitando sus respectivos papeles. Todo es improvisado, bajo la eterna e inmutable dirección del Omnipotente autor de la obra. El plan divino es la ordenación de la infinita multiplicidad de las cosas y de su devenir por la mirada absolutamente simple de la ciencia creadora y de la voluntad de Dios. Ese plan es eterno e inmutable, pero hubiera podido ser distinto (puesto que hubiera podido no existir si no hubieran existido las cosas); es inmutable *desde el momento que ha sido fijado* desde toda la eternidad o supuesto fijado de tal o cual manera desde toda la eternidad. En resumen: en la eterna presencia, aun antes que el tiempo fuera, del tiempo a la eternidad, en la síntesis o abrazamiento, por el instante eterno, de la historia que se va desarrollando, perpetuamente rejuvenecida por nuevos acontecimientos (acontecimientos imprevisibles en lo que concierne a los actos libres), quedó ese plan inmutablemente fijado desde toda la eternidad, dirigiendo la historia hacia los fines queridos por Dios y disponiendo hacia esos fines a todos los actores del drama y todo el bien que Dios causa en ellos, y sacando partido, para la consecución de esos fines, aun del mismo mal del que su libertad es causa primera *anonadante*, y que Dios permite sin haber sido causa de él.

Y en razón de esta libre *anonadación*, la criatura

desempeña en el drama una parte en la iniciativa fundamental. A no ser que no haya recibido desde el principio una activación no rechazable hacia el bien, sólo del existente libre depende el tomar o dejar de tomar la iniciativa de la anonadación, de la no-consideración de la regla, bajo las mociones y activaciones que lo llevan al bien. ¿Irá o no irá a *anonadar*, bajo la mano del alfarero? En lo que concierne a su acto bueno o malo, y a las repercusiones que ese acto pueda tener en la continuación del drama, el plan inmutable queda desde toda la eternidad fijado simultáneamente a este instante del tiempo conocido desde toda la eternidad. Supongamos que la criatura libre no tenga en este instante la iniciativa de la nada. No siendo contemplada tal iniciativa de la nada, y esto desde toda la eternidad, en el existente libre por la ciencia de visión, desde toda la eternidad también la voluntad primordial, que quería el acto bueno de esta criatura dirigido al fin al que ella lo ordenaba, es confirmada por la voluntad definitiva o circunstanciada; y desde toda la eternidad queda inmutablemente fijado en el plan eterno el cumplimiento de ese acto bueno de esta criatura. Supongamos por el contrario que la criatura libre tenga en este instante la iniciativa de la nada. Eso es visto desde toda la eternidad en el existente libre por la ciencia de visión, y desde toda la eternidad la voluntad definitiva o circunstanciada, si no quiere impedir el efecto natural de esta anona-

dación, permite el acto malo del que esta criatura tiene la primera iniciativa; y desde toda la eternidad la permisión de este acto malo, ordenada a un bien mejor querido ya determinadamente o bien indeterminadamente ([78]), es inmutablemente fijada en el plan eterno. Así podemos concebir, a base de los momentos de razón que nuestro humano modo de entender distingue en la divina voluntad, que el complicadísimo drama de la historia y de la humanidad, con sus infinitos entreveros, queda inmutablemente fijado desde toda la eternidad por el total e infinitamente simple acto que todo lo abarca, de la ciencia y de la libre voluntad divinas, tenida cuenta de los exis-

([78]) Nada hay que sea querido indeterminadamente si se considera la voluntad eterna y el efecto *total* de los acontecimientos del tiempo con todos los actos libres que en él están contenidos. Mas con relación a *tal momento* de la historia y del tiempo en que tal suceso es querido o permitido, yo entiendo al decir "bien querido indeterminadamente" un bien querido que se ha de esperar según modos, caminos y determinaciones, que, considerando este momento del tiempo, y en razón de las *anonadaciones* libres que puedan todavía intervenir y dar lugar a otras permisiones divinas, no están fijados todavía. Todo está eternamente fijado en el plan eterno en el que no hay sucesión, y que abarca a todos los tiempos. Mas no nos es posible formarnos idea alguna de este plan eterno y de las ordenaciones que encierra, si no es haciendo las distinciones de razón e introduciendo los momentos de razón que nuestro humano modo de concebir requiere.

tentes libres y de las *anonadaciones* libres en las que tienen, o no, la iniciativa, a todo lo largo de la sucesión del tiempo cuyos momentos están todos presentes a la eternidad. No hay por qué imaginar, pues, que el hombre modifique el plan eterno. Esto sería absurdo. El hombre no modifica este plan, pero toma parte, por su facultad de decir *no*, en su concepción y fijación eterna.

Yo no comprendo en verdad cómo podríamos concebir las cosas de distinta manera. Suponed que el plan eterno sea un escenario hecho de antemano. Suponed que en este escenario esté escrito que Bruto asesinará a César ([79]). En tal caso, cuando Bruto entre en la escena del mundo, o bien el conductor del drama lo dejará totalmente libre de tener o no tener la primera iniciativa del pecado, y podrá entonces acaecer que Bruto no asesine a César, frustrando así el plan eterno, lo cual sería un contrasentido; o bien el conductor del drama se las arreglará de un modo u otro, mediante decretos permisivos antecedentes o mediante la supercomprensión de causas, para que Bruto asesine a César y cometa libremente este asesinato; mas en tal caso, ¿cómo y mediante qué sutilezas evitar que no sea Dios el que ha tenido la primera ini-

([79]) Santo Tomás, en *De Regno*, excusa a Bruto de pecado. Pero Dante lo coloca con Judas en lo más profundo del infierno. Aquí, y sólo por el interés del razonamiento, nos inclinamos por la opinión de Dante, y suponemos que Bruto fué criminal.

ciativa del pecado y el que, aunque no sea sino aflojando su mano, haya hecho caer a la criatura?

Bruto es el que ha tenido la primera iniciativa de la *anonadación* libre por la cual, permitiéndolo Dios, la decisión del asesinato ha entrado en su voluntad y en la historia del mundo. Si en tal instante del tiempo, eternamente presente al instante eterno, no hubiera tenido Bruto esta iniciativa de la nada, desde toda la eternidad hubiera el plan inmutable fijado las cosas de otro modo; y la caída de César hubiera tenido efecto por otros caminos; y por otros caminos igualmente hubiéranse cumplido sobre Roma y sobre el mundo los designios de Dios con los que aquella caída estaba relacionada, y para cuya consecución la quiso Dios.

Hemos dicho que en Dios no cabe la idea del mal. Inventó Dios a Behemoth y a Leviatán y todas las formas aterradoras que pueblan la naturaleza y el mundo de la vida, los monstruos marinos y los insectos destructores. Mas nunca inventó el mal moral ni el pecado. Nunca pasaron por su mente las inmundicias ni las abominaciones, las befas lanzadas a su propio Rostro, ni las traiciones, las lujurias, las crueldades, las cobardías, las maldades bestiales o las perversiones refinadas, ni las depravaciones del espíritu que sus criaturas tienen en cualquier momento ante sus ojos. Todas estas cosas sólo tienen su origen en la *anonadación* de la libertad humana. Sólo en este abismo tienen

su raíz. Permítelas Dios como una creación de nuestra facultad de producir la nada.

Permítelas porque es asaz fuerte, según palabras de San Agustín, para convertir todo el mal que nosotros somos capaces de introducir en el mundo, en un bien mayor, escondido en el misterio de la trascendencia y cuya naturaleza ninguna cosa en el mundo es capaz de hacernos adivinar. Sólo el hombre de fe es capaz de suponer su excelencia y comprender su maravilla.

Nuestra desgracia está precisamente en que no existe un escenario escrito por Dios de antemano (sería él menos siniestro); y en que el nefasto elemento del drama tiene su raíz en nosotros mismos, existentes creados; y en que Dios juega juego limpio. Siendo así que el mal del acto libre es enteramente producido por nosotros, la libertad divina hará ostensible la sublimidad de su omnipotencia permitiendo a nuestras monstruosidades proliferar hasta el fin, y dejando a los infinitos recursos de nuestro poder de *anonadar* desenvolverse en todas las formas de degradación y corrupción del ser. La libertad divina, digo, hará ostensible la sublimidad de su omnipotencia, obteniendo a través de toda esta miseria el bien superior que se propone, no para sí sino para nosotros ([80]). Mientras tanto, a

([80]) "*Deus gloriam suam quaerit non propter se, sed propter nos.*" SANTO TOMÁS, *Sum. Theol.*, II-III, 132, 1, ad 1.

pesar de todas las energías de bondad que se contienen en el hombre, en la naturaleza y en la historia, y les hacen ir adelante, sobreponiéndose a sus ruinas, "el mundo todo está poseído del espíritu del mal" ([81]), y el terrible, el incorruptible *fair play* divino nos deja patalear en el fango. Tal es la manera cómo es posible, al menos al filósofo, considerar el orden de la naturaleza. Felizmente, existe a la vez el orden de la gracia, y la virtud de la sangre de Cristo, y los sufrimientos y las oraciones de los santos, y las escondidas industrias de la misericordia, que sin tocar en nada a la leyes del *fair play* divino, introducen en lo más secreto de la trama, elementos que la trasfiguran y hacen patentes los decretos del cielo según los cuales están las almas destinadas a la vida eterna y los cuerpos a la resurrección, y el mal de la criatura libre es el rescate de la gloria, y ya desde aquí abajo hacen prevalecer (al menos si tenemos ojos para ver) al amor sobre el pecado; vienen invisiblemente en ayuda de todos en lo que se refiere al más allá, mientras que a la vez actúan, igualmente sobre todos, las tristes leyes cotidianas y las miserias de esta vida; hacen, para los que aman a Dios, que todas las cosas cooperen al bien, y cubren con sus alas a aquellos que se le han entregado totalmente; fortalecen los recursos y energías de la naturaleza;

([81]) "*Mundus totus in maligno positus est.*" JUAN, V, 19.

ofrecen bienandanza y prestan socorro y ayuda; dan, sin que nada pueda impedirlo, alivio a pueblos y naciones, y conducen asimismo, contra todo obstáculo, la historia a su término propio. Una grandeza que excede a todo lo humano se oculta y disimula en el incierto correr de nuestro destino, y ofrécese por ahí un sentido cierto a nuestra miserable condición, y esto es cosa que nos importa sobre todas las cosas. Miserable sigue siendo nuestra condición; es más, el existente que en ella reside está destinado a ser un día Dios por participación.

CAPÍTULO QUINTO

ECCE IN PACE

Del existencialismo existencial al existencialismo académico

33. En el último ensayo que dejó a sus amigos, antes de ser encarcelado y muerto en los calabozos del racismo, Benjamín Fondane escribía que para Kierkegaard y la "primera generación existencial" la nada que la angustia nos revela "no es una nada *de* el existente, sino una nada *en* el existente. Es la hendedura en el existente: el pecado, la síncopa de la libertad"... ([82]).

Si es éste, como yo también lo creo, el más auténtico y más profundo sentido de la angustia kierkegaardiana, preciso es decir que, por el camino de una experiencia crucificante, Kierkegaard ha revelado a la filosofía moderna una verdad que los santos sin duda han conocido siempre, y que los teólogos han escrutado hasta cierto punto, pero muy por sobre el nivel de la filosofía; y que la filosofía moderna no era capaz de comprender y

([82]) B. Fondane, *Le lundi existentiel et le dimanche de l'histoire*, en "L'Existence", p. 35, Gallimard, París, 1945.

ha sido por ella desorganizada. La nada de la que yo mismo soy causa y arruina mi ser y hace morir a mi Dios; el clamor que sale desde el fondo del abismo, los terrores del Viernes Santo, el drama del *infelix homo* —"mas yo soy carnal, entregado al pecado, que no sé lo que hago; lo que quiero no lo hago, y hago lo que aborrezco... ¡Infeliz de mí! ¡Quién me librará de este cuerpo de muerte!" (88)—, el sacrificio de Abraham, las llagas de Job y sus imprecaciones contra Dios, más gloriosas para Dios que todas las teodiceas, la nunca contestada interrogación elevada por el existente hacia el misterio del Castillo y de las vías divinas..., todo esto comenzó a penetrar en la filosofía moderna, hizo tambalear la absoluta confianza que de sí tenía y enturbió su serenidad. Cierto, no duró esto mucho tiempo. Pronto tornó a su primera senda.

Normalmente, necesariamente, según las leyes inscritas en el fondo de nuestro ser, existen entre los hombres, y aun en cada hombre, en el que según direcciones diversas pueden ellas y deberían coexistir, dos actitudes, o más bien dos tensiones, dos posiciones de espíritu fundamentalmente distintas: lo que yo llamaría la posición del *buscar las causas*, la actitud de universalidad teórica o de desprendimiento de sí mismo para saber, la actitud *sapiencial;* la actitud de la inteligencia que busca conocer y apoderarse del ser, es decir la actitud de

(88) San Pablo, *Rom.*, VII, 14-15, 24.

Minerva frente al cosmos; y lo que yo diría la actitud del *salvar mi único*, la actitud de singularidad dramática o de supremo combate por la salud del yo, la actitud *imprecatoria*, que es la del hombre que busca o quiere a su Dios; o más bien que es buscado por Él, es decir, la actitud de Jacob en su lucha con el ángel.

La primera actitud, postura o tensión es esencialmente filosófica; ella hace al filósofo. La segunda es esencialmente religiosa; ella nos da al hombre de fe (o al desesperado de Dios). Es un contrasentido querer hacer de la actitud o de la postura de Jacob en su noche de lucha con el ángel la actitud de la metafísica y de su manera de enfrentarse a las leyes de las cosas. Es un contrasentido querer hacer de la actitud o de la postura de Minerva en la investigación de las causas la actitud de la fe y de su manera de dialogar con Dios. No se hace filosofía en actitud de singularidad dramática. No salva uno su alma en actitud de universalidad teórica y en actitud de salir de sí para saber.

Es claro, pues, que la segunda de dichas actitudes, posturas o tensiones que acabamos de distinguir, es decir, la postura del *salvar mi único*, ha sido la del *existencialismo existencial*, la del existencialismo en acto vivido o ejercido. Y en esto precisamente ha consistido la grandeza de su testimonio, el poder de su fuerza arrolladora y el valor de sus intuiciones.

El existencialismo de Kierkegaard, de Kafka, ([84]), de Chestov, de Fondane, ha constituído una irrupción y una reivindicación esencialmente religiosa, una agonía de la fe, el grito de la subjetividad hacia su Dios, y al mismo tiempo la revelación de la persona en su angustia de la nada, que equivale al no-ser *en* el existente, a la "hendedura en el existente".

Mas en razón de las circunstancias históricas en que nació, a causa sobre todo de Hegel y de la implacable fascinación de su totalitarismo de la razón, la desgracia de este existencialismo ha sido el surgir y desarrollarse *en la filosofía*, inseparable de la filosofía con la que se hallaba en un conflicto inexpiable, cercado y oprimido por la filosofía a la que él quería herir en el corazón —en el principio de contradicción—, como se debate un hombre entre los anillos de un gigantesco reptil. Por una extraña equivocación, y por efecto de una inevitable ilusión, esta protesta de la fe cautiva en Babilonia apareció en el mundo bajo las libreas de Babilonia y *como una filosofía* —una filosofía contra los profesionales de la filosofía, actitud nada tranquilizadora, y a la vez, y esto era ya trágico, una filosofía *contra la filosofía.*

Los profesionales buscan siempre el desquite. La

([84]) *Cf.* Max Brod, *Kierkegaard, Heidegger et Kafka*, en "*L'Arche*", noviembre de 1946.

partida estaba perdida de antemano. El existencialismo existencial debía caer presa de la boa. La filosofía moderna iba a adoptarlo y convertirlo en asunto propio, digerirlo, asimilarlo y renovar, merced a él, el viejo armazón de sus conceptos faltos de vida. Y debía presentarse en escena el *existencialismo filosófico* o *académico*, el existencialismo en acto significado, hecho máquina de ideas y aparato de fabricar tesis. El responsable de esto era el existencialismo existencial, que, si exceptuamos a Kafka, habíase hecho la ilusión de ser una filosofía. La actitud filosófica, no me atrevo a decir sapiencial, iba natural e inevitablemente a reemplazar a la actitud imprecatoria, a la agonía y angustia del hombre de fe. O más bien, una vez vuelto a la actitud filosófica, que es noble y necesaria si el hombre venera a la razón por la que vive, pero vana y degradada si menosprecia a esa razón, íbase a conservar celosamente esta agonía y esta angustia; pero se la iba a conservar en concepto de *aquello de que* se habla, y no en concepto de *aquello que* hace hablar o delirar, como de nuevos principios para edificar sistemas y de nuevos motivos que explotar artificiosamente. El grito lanzado desde el fondo del abismo quedó convertido en tema filosófico. Minerva, pero una Minerva falseada, había robado la escala de Jacob llevándosela a su almacén, donde la vendió en piezas de recambio para decorados de teatros y poltronas académicas. Tan lamentable tarea no se rea-

lizó sin quebranto de la misma Minerva, que quedó en lastimero estado. La protesta del alma y la violencia que andaba en busca del reino de Dios no han servido en fin de cuentas sino para quitar la vergüenza a la razón. El gran existencialismo existencial, una vez pasado al cuerpo del enemigo, sólo ha sido capaz de suscitar en la misma filosofía la destrucción filosófica de la inteligencia cuyo rendimiento intelectual parece asegurado por algunos años, un arte filosófico sabiamente atrincherado tras los análisis freudianos y los paréntesis fenomenológicos, proliferaciones ideológicas del absurdo, y la completa liquidación filosófica de las realidades fundamentales y de las radicales reivindicaciones de la persona y de la subjetividad.

Todo lo que estaba esencialmente ligado al supremo combate por la salud del *yo* (du *soi*), a la tensión imprecatoria y a la actitud de la fe, ha quedado disipado sin remedio. El alma ha quedado evacuada; el grito hacia Dios, el desvío o la desesperanza por exceso de esperanza, la espera del milagro, el sentido del sacrificio y el sentido del pecado, la agonía espiritual, la eterna dignidad del existente, la grandeza de su libertad erguida sobre las ruinas de su propia naturaleza, han sido evacuadas y olvidadas sin remedio. Job ha sido echado en el olvido; sólo se ha mantenido en honor el estercolero. La nada en el existente ha sido reemplazada por la nada del existente; el horror de la *anonadación* libre que destruye la existencia ha

sido reemplazado por la comprobación del no-ser que el límite es para ella, y con que le atormentan las antinomias de la soberana dialéctica, o por la experiencia de la amenaza que el *todos* hace pesar sobre el *yo*, o por la aceptación, que el orgullo aprovecha, de la impotencia del *para sí* de hacer otra cosa que roer y anonadar la existencia, y de la náusea que se apodera del espíritu ante la estúpida gratuidad del *en sí* y el radical absurdo de la existencia ([85]); la tragedia moral ha sido reemplazada por una metafísica sofisticada.

Toda filosofía tiene sus méritos; no niego yo los que se encierran en las filosofías de que voy hablando, ni los elementos de verdad que esas filosofías se han apropiado. Por decepcionante que la hayan hecho, la sola invocación de los nombres de existencia y de libertad demuestra que han sa-

([85]) "Así, la nada es este agujero del ser, esta caída del en-sí hacia el sí por el que se constituye el para-sí." J.-P. SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 121. "El para-sí corresponde, pues, a una destructuración descomprimente del en-sí y el en-sí se anonada y se absorbe en su tentativa por fundarse. No es, pues, una sustancia cuyo para-sí sería el atributo y que produciría el pensamiento sin absorberse en esta misma producción. Permanece simplemente en el para-sí como un recuerdo de ser, como su injustificable presencia en el mundo. El ser-en-sí puede fundar su nada, pero no su ser; en su descomposición él se anonada *(se néantit)* en un para-sí que viene a ser en cuanto para-sí su propio fundamento; mas su contingencia en-sí queda fuera de control." *Ibíd.*, p. 127.

bido al menos comprender lo que más se echa en falta entre nuestros contemporáneos, y que buscan asimismo suplir a su manera lo que los sistemas de nuestros grandes arquitectos han echado totalmente en olvido. Solamente he querido indicar por qué rodeo de una lógica bastante segura, el pensamiento moderno ha saltado del existencialismo existencial al existencialismo académico; del existencialismo creyente al existencialismo ateo.

No ignoro la existencia de otras formas de existencialismo filosófico, particularmente de un existencialismo cristiano que se enfrenta al ateo con una perspicacia tanto más aguda y en un ataque tanto más enconado, cuanto que la oposición entre ambos es la de dos hermanos enemigos. En el orden de una auténtica fenomenología en la que el análisis psicológico y moral es sin duda una aproximación a los problemas ontológicos, y en la que la pureza misma de una mirada sin prevenciones permite al filósofo profundizar en la experiencia humana y deducir de ella su significado y sus reales valores, este existencialismo cristiano se ha desenvuelto con gran maestría y nos ha hecho y dado descubrimientos de gran valor. No obstante, yo no creo que sea capaz, como ninguna otra filosofía que rechace la intuición intelectual del ser, de llegar a constituir jamás una metafísica propiamente dicha, fundada en la razón, comprensiva, articulada, y que pueda ejercer las funciones de la

sabiduría ni las del saber. Y por la misma razón, tampoco creo que en la evolución del pensamiento filosófico llegue a ocupar sino una situación lateral, ni a detener el empuje histórico que da hoy al existencialismo ateo, y dará mañana a otros nuevos sistemas, que arranquen igualmente de las posiciones centrales de la larga tradición que remonta hasta Descartes, un efímero pero tan vasto poder sobre los espíritus. Para esto sería preciso purificar las fuentes desde sus prístinas aguas, romper con los hábitos adquiridos y la pereza crítica acumulados a lo largo de tres siglos, y dejar a un lado los errores comunes al irracionalismo existencialista, al idealismo, al nominalismo empírico y al racionalismo clásico.

Situación del existencialismo

34. "Yo creo que la intuición central de la que se nutría el existencialismo de un Kierkegaard era en fin de cuentas la misma que reside en el corazón del tomismo: la intuición del valor absolutamente singular y de la primacía del existir, de la *existentia ut exercita*, pero nacida en el seno de una fe angustiosa, despojada de su organismo inteligible o sobreinteligible, que aguarda desesperadamente el milagro y abandona la posesión mística de la que tan sedienta estaba, y de un pensamiento radicalmente irracionalista que rechaza y sacrifica las esencias y se sumerge en la noche de la

subjetividad ([86])". Estas líneas que escribí en otro lugar, me parecen seguir siendo siempre verdaderas. Mas si es cierto que el pensamiento y la actitud de Kierkegaard son ante todo y esencialmente religiosas, todavía es probablemente más exacto decir que lo que daba vida al existencialismo de Kierkegaard era, no tanto que la intuición de la primacía del existir —mas ya que la palabra intuición no encuentra aquí su lugar adecuado, digamos mejor, esa captación dominadora, devastadora, absoluta, del misterio de la transcendencia infinita, atestiguada por los Patriarcas y los Profetas, de Aquel cuyo Nombre es "imposible de pronunciar y está colocado por sobre todo nombre tanto en el siglo presente como en el siglo venidero" ([87])—, ni la expectación siempre contradicha y cada vez más dolorosa y trágica, cuanto la sed —para hoy, y para este mísero existente— de esta destrucción del pecado y de la muerte, de esta liberación de la servidumbre bajo la Ley y las necesidades del mundo creado, de esta humillación de "lo que es", y de esta elección de "lo que no es" ([88]), de esta perturbadora libertad que nos ha revelado el Evangelio.

([86]) *Coopération philosophique et justice intellectuelle*, en "Revue Thomiste", septiembre-diciembre de 1946 (*Raison et Raisons*, cap. IV). ([87]) *Gén.*, XXXII, 29.

([88]) San Pablo, I *Cor.*, I, 28: "Et ignobilia mundi, et contemptibilia elegit Deus, et ea, quae non sunt, ut ea quae sunt destrueret."

Por lo demás, todo esto se refiere a una actitud de vida más bien que a principios doctrinales. Este sentido de la trascendencia de lo absoluto, esta ansia de liberación, son el principio vital de la actitud imprecatoria, de la actitud de singularidad dramática a la que me refería anteriormente hablando de Kierkegaard y de Chestov. En modo alguno quiero decir con esto que su doctrina haya sido más fiel a la Biblia y al Evangelio que la de tantos otros pensadores judíos o cristianos; lejos de mí tal pensamiento. Había en ellos una especie de grandioso extravío fatal a la doctrina; y su error, henchido de consecuencias, ha consistido en creer que para glorificar la trascendencia era preciso destruir la razón, cuando la verdad es que hay que hacerla humillarse ante su autor y por este camino salvarla. Aunque la falla original se ha de atribuir a Hegel, quien enseñaba que la filosofía, su filosofía, era la Ciencia del bien y del mal, no es posible perdonar a Chestov el haber identificado a la razón con la Serpiente. Pero yo creo que Kierkegaard y Chestov han sentido más que otros, en el fondo de su alma, esta especie de ruptura y desgarramiento que no deja dicha ni reposo, y que no se confunde en modo alguno con la fe en el Evangelio, y que aun a veces, como en Chestov, no es otra cosa que un deseo de esta fe originado en la nostalgia infundida por el Evangelio en las venas de la humanidad. Fuera de las virtudes divinas, nada hay

en el hombre que mejor manifieste su grandeza como esta ansia y temblor. Mas no es éste medio ni camino para hacer obra filosófica. El delirio está permitido al profeta, pero al filósofo se le prohibe siempre.

Ni Kierkegaard ni Chestov supieron hacer justicia a los místicos y se engañaron cruel y asaz mezquinamente a propósito de ellos. Aspiraron, no obstante, sin saberlo, a su experiencia y a sus noches. Si buscamos establecerlos en su verdadero lugar en el reino del espíritu, preciso nos es volver los ojos no hacia la filosofía, sino hacia la contemplación apopática en la que Dios es conocido como desconocido, y en función de la cual sus esfuerzos y su lucha alcanzan su más verdadera significación. Había en su camino obstáculos que no supieron vencer. Este camino era el del heroísmo espiritual, al término del cual hubieran encontrado a sus verdaderos compañeros. El lugar hacia el cual se encaminaban a través de las sombras es aquel del que dan testimonio las almas poseídas e iluminadas por la locura de la cruz.

Mas el otro existencialismo, el filosófico o académico en sus más típicas formas, y especialmente el existencialismo ateo, ambos han rechazado y olvidado todo aquello que constituía la vida de la "primera generación existencial".

¿De qué vive entonces? ¿Cuál es en él la intuición central sin la que no es posible una filosofía en la que valga la pena detener una hora

nuestra atención? Siendo, como es, filosófico y académico, y en consecuencia tortuoso y artificial, no hemos de sorprendernos de que la enmascare y disimule, y eche mano de todos los medios a su alcance para defenderse contra ella. M. Heidegger, que posee, a no dudarlo, el sentido de la oportunidad, ha llegado recientemente hasta repudiar la palabra existencialismo. En el primer capítulo de este tratadito he llamado la atención sobre el celo que pone el existencialismo ateo por hacer llevadera al hombre su condición de "pasión inútil". Por lo demás si prescindimos de los diversos estilos que cada sistema particular se ha construído, la intuición central común en el existencialismo en cuestión es la absolutamente simple y clara del *nihil* del cual venimos y hacia el cual vamos ("todo lo que viene de la nada, escribía Santo Tomás, tiende de suyo hacia la nada") ([89]), la de la pura nada que es lo único que nos es dado encontrar en la criatura cuando la Acción creadora se retira, la del absurdo radical de la existencia separada de Dios.

El existencialismo ateo es una filosofía; posee una experiencia real, aunque turbia y paupérrima, de la libertad; mas la experiencia espiritual y las apercepciones trascendentales no parece comprenderlas suficientemente.

No obstante los aportes que le han traído la

([89]) *De Verit.*, 5, 2.

literatura y la imaginación artística, sus descubrimientos en este orden no tienen la profundidad de los de un Jouhandeau. Sin embargo, toda esta filosofía prolifera en torno a cierta experiencia espiritual. Si buscamos el lugar preciso y verdadero que ocupa en el universo del espíritu, creo que hay que decir que la situación no menospreciable que en ese terreno ocupa es la de una muy elaborada metafísica de las condiciones en que se coloca el hombre cuando se desposa por propia voluntad con la nada de la que procede, asiste en su interior a la disgregación del ser por la nada, y la acepta, y elige el mal y la desgracia porque prefiere a éstos en vez de no ser causa primera (anonadadora) en el ejercicio de su libertad. Así como existen aquí abajo (sin que se comprometa por esto un destino) anticipaciones de la vida eterna, también las hay del infierno. Estas últimas toman en la vida del hombre, particularmente del hombre moderno, una parte que no carece de importancia. Y justo es reconocer el interés de una filosofía que, aun cuando se esfuerza por todos los medios en ocultarse su propio significado, escruta la condición humana y reconstruye el problema del ser y la perspectiva de estas anticipaciones. Tal filosofía abre un vacío del que acaso podrá surgir un día una auténtica metafísica del ser ([90]).

([90]) Véase anteriormente, p. 9, nota 1.

Habiéndose alzado con la pretensión de ser el único saber supremo, y de reemplazar, por consiguiente, a la teología, la filosofía ha echado sobre sus hombros, desde hace tres siglos, la herencia y la carga de la teología. De modo que sólo en apariencia los grandes sistemas modernos de la metafísica se han liberado de la teología; los problemas que ésta pretendió resolver siguen siendo su gran preocupación. En ninguna parte se echa esto de ver más claro que en la filosofía de Hegel. No es inútil hacer notar que el existencialismo ateo sigue asimismo dependiendo de la teología, de una teología vuelta al revés. Para él como para el marxismo, el ateísmo es un *punto de partida* aceptado de antemano; estas dos filosofías adversas, racionalista la una y la otra irracionalista, se desenvuelven a la luz de una *a-teología*, de la que ambas son *ancillae*, siervas. Síguese de ahí que las avenidas del ser les están vedadas, porque corren demasiado el riesgo de conducirlas del lado del Ser trascendental: estas filosofías *no pueden*, a pesar de su aversión por el idealismo, constituirse en filosofías del ser, y el mismo nombre de existencialismo es para el existencialismo ateo un nombre usurpado. Ni ser ni existencia: tales filosofías son en realidad filosofías de la acción, ya de la *praxis* y de la acción transformadora del mundo, o bien de la libertad por la libertad y de la creación moral *a nihilo*. Por este motivo la noción misma de contempla-

ción ha llegado a serles impensable, y no tienen más recurso que motejar con el nombre de "quietismo", con el olímpico desprecio de la ignorancia, a la más elevada y pura actividad del entendimiento, y a la libre actividad de fruición de la verdad.

La autonomía de la filosofía

35. Santo Tomás distinguía para unir; y no por eso distinguía con menos claridad y precisión. En un momento de la historia de la cultura en que el pensamiento cristiano, dominado por la tradición agustiniana, persistía en no dar entrada a las disciplinas puramente racionales, uno de los principales objetivos de su obra fué fijar decididamente la distinción entre la filosofía y la teología y dejar así establecida la autonomía de la primera. Santo Tomás proclamó esta autonomía desde el principio; pero después de él todavía no ha llegado a quedar verdaderamente establecida en los hechos. El nominalismo de los escolásticos que vinieron después de Santo Tomás no podía menos de comprometer esta autonomía, al despojar a la metafísica de sus certidumbres, aceptándolas exclusivamente en el terreno suprarracional de la fe. El imperialismo filosófico de los grandes pensadores posteriores a Descartes las comprometió de una manera del todo contraria, despojando a la sabiduría teológica, para entregarlos a la metafísica y a la filosofía moral, del papel

altísimo y de las supremas responsabilidades cuyo depósito sólo correspondía a la teología, y que en adelante la filosofía tomaba en sus manos y sobre sus espaldas, primero con gran optimismo, mas luego con el negro pesimismo de las grandes desilusiones. El sistema de Malebranche es una teofilosofía. El monadismo de Leibniz, una trasposición del tratado de los Ángeles. La moral de Kant, una trasposición filosófica del Decálogo. El positivismo de Augusto Comte desembocó en la religión de la Humanidad. El panlogismo de Hegel ha constituído el mayor esfuerzo de la filosofía moderna por absorber todos los cielos del espíritu en el absolutismo de la razón; pero de una razón trabada y encadenada siempre, siempre rebajada por la obsesión teológica, que ha pasado más tarde a ser obsesión antiteológica. Cuando Feuerbach declaró que Dios era una creación y alienación del hombre, cuando Nietzsche proclamó la muerte de Dios, ambos quedaron constituídos en teólogos de nuestras filosofías ateas contemporáneas. ¿Por qué llevan éstas en sí tanta dosis de amargura, sino porque se sienten encadenadas a pesar suyo a una trascendencia y a un pasado que constantemente deben matar y borrar, y en cuya negación han echado sus propias raíces?

De ahí que exista tan curiosa analogía entre la situación de nuestra época con la del siglo XIII.

Si la filosofía se ha de librar de las deformaciones originadas en una continuada servidumbre ya respecto de la herencia teológica de un régimen cristiano, o bien de la herencia antiteológica de un régimen ateo; si la filosofía ha de llegar a conseguir su autonomía, no sólo en los principios sino en los hechos, de esta victoria habrá de ser deudora a Aristóteles y a Tomás de Aquino. Desde luego que hay que insistir sobre el carácter condicional de esta proposición. Porque hasta el presente —en lo que concierne al pensamiento cristiano—, ni en metafísica, ni sobre todo en moral, han puesto los tomistas suficiente celo por separar decididamente y con suficiente claridad la estructura propia de su filosofía del terreno vecino y de la problemática de su teología; y con mucha frecuencia la primera da la impresión de ser una trasposición al campo de la pura razón de una teología despojada de su luz propia, que es la fe, sin haberse preocupado de la previa refundición organizadora que hubiera dado al *opus philosophicum* la constitución estructural y el orden intrínseco propios de la filosofía; y así acontece que un alma auténticamente filosófica anima a un cuerpo al que no ha dado completamente su configuración y que no está totalmente apropiado a ella. Nada nos asegura, por otra parte, que los teólogos de nuestros días no vuelvan a caer en la misma falta que sus antepasados del siglo XIV, y no prefieran continuar manteniendo su dominio

sobre los espíritus y cierto imperialismo teológico, sacando de la teología misma y utilizando para ella los temas, debidamente dispuestos y acomodados a las exigencias de la fe, de la filosofía de su época, más bien que sacar partido de las armas y las distinciones de Santo Tomás, y dejar a la filosofía, equipada con sus propios principios, la libertad de desenvolverse en su campo autónomo y la tarea de salvar, frente a los sistemas modernos, las verdades de las que éstos sacan su pasajero esplendor.

Y aun tenemos menos seguridad de que los filósofos, ayer racionalistas y hoy ateos, que van continuando la tradición moderna, sean capaces de regenerarse mediante las intuiciones primordiales de la razón y la ordenada disciplina de una filosofía decididamente libertada de la cadenas de cualquier pseudoteología o antiteología. Y es que en efecto, y ahí nos duele, el orden y las leyes de las cosas del espíritu son inviolables, y la filosofía no se liberará completamente de cualquier servidumbre reformadora, originada en la herencia teológica o basada en la herencia antiteológica, ni será verdaderamente autónoma, si antes no reconoce la existencia y los valores propios de la teología y protege a la vez su propia autonomía (que no es suprema) por la aceptación libre y normal de su inferioridad con respecto a una sabiduría más alta que la suya. Santo Tomás estableció la filosofía en su dominio propio; y la

distinguió de la teología con claridad y firmeza inobjetables, pero asegurando la cohesión en la diferencia, y afirmando la superioridad intrínseca de la sabiduría teológica sobre la sabiduría metafísica, y la de la sabiduría mística sobre la teológica. Este orden es intocable ya que no depende de nosotros. Y sólo a condición de respetarlo queda a salvo, en sus diferentes grados, la autonomía de cada una de las formas del saber.

Mas estas consideraciones, que conciernen a las esencias, no son todavía suficientes. También deben ser consideradas las condiciones o exigencias de orden existencial. Los principios tomistas no introducen solamente en las ordenaciones del saber la distinción y la unidad, sino que hacen patentes asimismo la vivificación y refuerzo que cada grado recibe de los otros en el contexto existencial y en la realidad concreta de la vida del espíritu. Y nos obligan a ver cómo en el nudo inmaterial de las energías del alma, la sabiduría metafísica y la sabiduría teológica vivifican y fortalecen la sabiduría metafísica, del mismo modo que esta última vivifica y fortalece las actividades filosóficas de orden menos elevado ([91]).

Plantéase aquí la cuestión, tan vivamente debatida hace algunos años, de lo que se ha de en-

([91]) *Cf. Ciencia y sabiduría*, c. III y *Aclaraciones.*

tender, aunque la palabra sea ambigua, por filosofía cristiana —cristiana no por su esencia sino únicamente por su estado y condiciones de existencia, como acontece en los dominios de la filosofía especulativa, o cristiana por el uso que dentro de su propia contextura hace de las verdades de otro orden establecidas en el plan teológico, en razón del estado existencial del asunto preciso (la conducta humana) de que trata, cosa que acaece en los dominios de la filosofía moral—. En otros lugares he discutido acerca de esta cuestión de la filosofía cristiana ([92]); me contentaré por el momento con hacer notar que Santo Tomás, sin tratar de ella explícitamente, tomó en este asunto una posición bien clara. Definióse en esta posición no sólo por sus principios sino también por su acción, combatiendo y siendo combatido, porque toda su lucha y esfuerzo tuvo como fin el hacer aceptar a Aristóteles y echar por tierra a Averroes, es decir, hacer reconocer la autonomía esencial de la filosofía y a la vez unirla vitalmente, en su ejercicio humano, a las ilustraciones superiores de la sabiduría teológica y de la sabiduría de los santos. "Si existen hoy autores tomistas que se escandalizan de la idea de una filosofía cristiana, esto simplemente prueba que es posible repetir las fórmulas de un maestro sin

([92]) *Cf. De la Philosophie chrétienne* y *Ciencia y sabiduría.*

penetrar en su espíritu, y que el tomismo, como toda doctrina elevada y substanciosa, puede ser disecado como un cadáver por profesores de anatomía en lugar de ser pensado por filósofos ([93])."

Filosofía y Experiencia espiritual

36. Ya se trate de la primacía de existir en metafísica y en la teoría del conocimiento; o, en filosofía moral, del carácter básicamente existencial del juicio de la conciencia y del juicio de la prudencia, y de las finalidades existenciales de la misma filosofía moral; o de la importancia central reconocida al existente y al sujeto en el universo del ser; o de la teoría del mal, y de la parte imputable al existente libre y a los desfallecimientos de su libertad en las perspectivas que los principios tomistas nos descubren sobre los eternos designios... — en las páginas precedentes hemos visto, a propósito de todas estas cuestiones, cómo el existencialismo de Tomás de Aquino se distingue del existencialismo moderno, por ser de tipo racional y porque, fundado en la intuitividad del sentido y de la inteligencia, asocia e identifica siempre el ser y la inteligibilidad. Descartes y toda la filosofía racionalista nacida en la revolución cartesiana han introducido una enemistad irreconciliable entre la inteligencia y el miste-

([93]) *Cf. De Bergson à Thomas d'Aquin*, p. 317.

rio, y ahí está sin duda el origen más profundo de la inhumanidad fundamental de la civilización a base racionalista. Santo Tomás reconcilia la inteligencia y el misterio en el corazón del ser y de la existencia. Y por ese camino libera nuestra inteligencia y la devuelve a su naturaleza devolviéndola a su objeto. Por ese camino igualmente nos coloca en estado de realizar en nosotros mismos la unidad, y de conquistar, sin que tengamos que repudiar en nosotros la razón y la filosofía, mas en regiones que trascienden la filosofía, y a las que la filosofía por ningún camino puede llegar, nos coloca, digo, en estado de conquistar la libertad y la paz.

Y éste es el privilegio más significativo de ese gran celo del ser que anima al pensamiento tomista, y que lo hace tan desesperadamente necesario, y al mismo tiempo tan extraño e intolerable a la razón enferma, vacua y exasperada de nuestros días. Es ese pensamiento creador de unidad, y nosotros acariciamos la dispersión; es creador de libertad, y nosotros andamos tras cualquier yugo colectivo; es portador de paz, y nosotros buscamos la violencia. Los males que nos desgarran son lo que más amamos en la vida. Y apenas nos interesa la liberación.

Es un hecho, no obstante, que el gran buey mudo de Sicilia ha comenzado desde hace largo

tiempo a mugir en el mundo y no dejará tan presto de hacer oír sus mugidos. Libre es cada uno de escucharle. Si su espíritu y doctrina tienden a realizar la unidad en el hombre, es siempre en virtud del mismo secreto, que consiste en comprender todas las cosas en la luz y generosidad del ser.

La naturaleza y la gracia, la fe y la razón, la teología y la filosofía, las virtudes sobrenaturales, las virtudes naturales, la sabiduría y la ciencia, las energías especulativas y las energías prácticas, el mundo del conocimiento y el de la poesía y el del silencio místico: Santo Tomás se aplica a reconocer y dar a cada una de las constelaciones de nuestro cielo humano su dominio propio y sus propios derechos, pero no los separa nunca; en su perspectiva existencial establece, sobre la distinción, una unidad que es la unidad de la Imagen de Dios, y hace convergir todas nuestras potencias en una sinergia que salva y estimula a nuestro ser (94). Es justamente lo contrario de Hegel que disgrega y pone en guerra a todas las cosas, tomando y enfocando la universalidad del ser en la perspectiva antiexistencial de un idealismo absoluto, y pretendiendo someterlo todo a la unidad del Gran Ídolo cosmogónico en el que las contradictorias se acoplan dando lugar a mons-

(94) *De Bergson à Thomas d'Aquin*, p. 316.

truosos engendros, y en el que el Ser y la Nada se identifican.

37. Demos gracias a Kierkegaard y a sus sucesores, de haber, contra Hegel, vuelto a enseñar a los profesionales del pensamiento la gran lección de la angustia; y en particular de haber recordado esta gran lección a los discípulos de Santo Tomás. El gran peligro que corren aquellos cuya doctrina remonta hacia las alturas de la unidad y de la paz, es que corren el riesgo de creer haber llegado cuando justamente comienzan su camino, y de olvidar que para el hombre y su pensamiento la paz es siempre una victoria sobre la discordia, y la unidad el precio del desgarramiento sufrido y vencido.

La paz y la unidad tomistas nada tienen que ver con los equilibrios fáciles y las conciliaciones dialécticas de una razón instalada en la seguridad de un aparato de respuestas preparadas de antemano que saldrían al apretar un resorte. Son cosa muy distinta. Están hechas para triunfar sin cesar de los conflictos que sin cesar vuelven a renacer; para internarse en el embrollo de las nuevas cuestiones y problemas, y para hacer brotar de la roca del saber adquirido una nueva intuición de nuevas verdades o de verdades antiguas vestidas de novedad, para ponerse en contacto con todos los esfuerzos de investigación y hacer brillar a plena luz la verdad que tales esfuerzos no alcanzan de ordinario a ver sino mezclada con fermen-

tos de error y en desafortunadas conceptualizaciones. Esa paz y unidad exigen del hombre una tensión y una extensión que en realidad sólo son posibles en la angustia de la cruz. Porque las palabras de San Pablo tienen también aplicación en el orden de las cosas del espíritu: sin efusión de sangre no hay redención. La reconciliación de las supremas energías de la inteligencia y de la vida, que son naturalmente feroces como todo apetito de lo absoluto, y que todo lo exigen para sí, es una falsa reconciliación si no es a la vez una redención; y no puede ser realidad sino al precio de un tormento que tiene realidad en el espíritu mismo (95).

La angustia nada vale como categoría filosófica. No es ella la materia de que se hace la filosofía; ni los escafandros. Acontece que se encuentra en el interior del escafandro, pero no forma parte de su tejido. La angustia es el lote de la subjetividad. Está en el filósofo, no en su filosofía; y si se corre a su filosofía, es que su filosofía ha sido infectada por su yo, y es también porque su yo ha encontrado ese recurso de ponerse cómodo. Discurrir sobre la angustia es más confortable que sufrirla.

¿Cuál es la filosofía que no tenga a la angustia por compañera de su destino? Arrastrarse por el suelo es poca cosa cuando no se da con el por-

(95) *De Bergson à Thomas d'Aquin*, pp. 133-134.

qué de una cuestión; apodéranse de uno ansias de muerte cuando se tiene la impresión de que el trabajo de encerrar las verdades en nuestras palabras más verdaderas parece una traición a la verdad. Dichosos aquellos cuya angustia ha quedado trasfigurada por la pureza de las lágrimas. Las biografía de Santo Tomás nos dicen que lloraba muchas veces; la obra capital de la más serena objetividad nació entre las lágrimas de un santo. Santo Tomás no trabajó rodeado de paz, sino entre conflictos e incansablemente; ¿y qué somos nosotros sino condenados a muerte que se apresuran sin tregua a dar su mensaje antes de pasar a aquel lugar donde todo mensaje es inútil y donde todo está patente y al descubierto? Grandes eran sus ansias cuando iba a poner su frente sobre el altar en busca de claridad y a pedir a San Pedro y San Pablo luz en sus dudas. Es que se sentía responsable de la tarea más pesada; veíase obligado a llevar, ajustar con exactitud y orientar para el futuro, el universo del pensamiento cristiano; el menor error lo hubiera arruinado todo. Sin hablar de sus hermanos que con gran celo espiaban hasta el menor de sus movimientos, buscando la ocasión de hacer caer su obra en alguna de las fosas del cementerio de las herejías, y que consiguieron hacer condenar su doctrina en París y en Oxford, cuando no podía defenderse por haber muerto. ¿Lloraba acaso por esto? No. Lloraba al ver el misterio del

ser; lloraba al ver lo suficiente como para desfallecer bajo el flujo y el peso de lo que no alcanzaba a ver.

Henos aquí bien lejos, bien sobrepasada la angustia. La angustia no es sino una forma de la experiencia espiritual del filósofo. A medida que camina, va atravesando otros estados, conoce el goce espiritual en el que nada humano tiene entrada, conoce intuiciones decisivas y certidumbres iluminadoras y una especie de embriaguez del objeto que es casi cruel, y a veces la helada exaltación de la mirada que desnuda y destruye, y en ocasiones el horror de remover esos esqueletos de animales y esas osamentas de los muertos de que hablaba Goethe, y a veces el ardor que le quema por todas partes, debido a las apasionadas investigaciones de todos los hombres y a todas sus ocultas verdades, y a veces la piedad y la compasión del error con sus ambigüedades, y a veces la gran soledad y pobreza del espíritu, y a veces la dulzura de avanzar en la noche maternal. Lo que yo quisiera hacer notar es que la experiencia espiritual del filósofo es la tierra nutricia de la filosofía, y que sin ella no hay filosofía, y que no obstante no entra ella, o no debe entrar, en la textura inteligible de la filosofía: la pulpa del fruto ha de ser la verdad sola.

Y ahora, si es verdad que la filosofía tiende a sobrepasarse a sí misma para llegar al silencio de la unidad, donde podrá recoger todo lo que

sabe en una luminosidad más trasparente y pura, ¿cuál será la experiencia en la que colocará al espíritu del hombre, ella cuyo objeto primario es el mundo y el hombre, sino la experiencia del don de ciencia? Sólo aquí tendrá la paz, y sólo entonces podrá decir: *ecce in pace amaritudo mea amarissima.* El don de ciencia tiene como efecto, dice Juan de Santo Tomás ([96]), una experiencia o gusto de las criaturas que nos separa de ellas, una experiencia espiritual de lo creado que pone en nosotros la nostalgia de Dios. *Ciertamente vanidad son los collados y la multitud de los montes; ciertamente en Jehová nuestro Dios está la salud de Israel* ([97]). ¿A qué ciencia más verdadera podría aspirar el filósofo? Podrá comprobar esto, cuando un día, no por el discurso de la razón sino por una íntima y simple experiencia en la que todo queda dicho, y en la que la compasión va junta con el desprendimiento, le sea dado ver que los seres con toda su belleza difieren más del Ser infinito que lo que se le parecen, y cuando pueda entender cuán grande es el desamparo de quienes por abarcar de un vistazo lo creado han tenido que elevarse sobre los glaciares del vacío y sólo ven el vacío por todas partes; cuando conozca que nada desprecian más los hombres que

([96]) Juan de Santo Tomás, *Los dones del Espíritu Santo*, trad. francesa de Raïssa Maritain, Ed. du Cerf, 1930, pp. 169-179.

([97]) *Jeremías*, III, 23.

la verdad que él ama; y echará de ver que ninguna coyuntura es buena para ella, y que sus más elevados mensajes, si son puramente humanos, no ejercen influencia sobre la historia sino como un empujón dado a ciegos y cuando ya no es posible descifrarlos; discernirá el sentido irrecusable del *mihi videtur ut palea*, y verá que todo lo que los hombres han dicho del ser y de Dios debe parecer a los santos como un poco de paja, y que la brizna que con gran trabajo procura cada uno juntar a esta paja, no le servirá de nada, porque sólo según su amor será juzgado; comprenderá que los tesoros de la inteligibilidad del ser, y esta gloria del existir y este sabor del existente que tanto se esforzó por conocer, no le dan cara sino con una infinita indiferencia y nunca quisieron dársele; es él quien, siguiendo la ley de la inteligencia humana y volviendo su luz hacia el botín del sentido, quiso apoderarse de ellos descorriendo el velo un instante; y aceptó en consecuencia la decepción, porque uno se lleva chasco, sin poderlo remediar, cuando quiere tomar aquello que se niega a darse. Si las colinas eran mentirosas, no son ellas las que le han decepcionado. Un día se le entregarán, todo se entregará a la inteligencia del hombre; mas esto será cuando el mismo Existir subsistente por sí mismo se dará entero en la visión.

Roma, enero-abril, 1947.

ÍNDICE

PREÁMBULO

DIVERSAS CLASES DE EXISTENCIALISMO

CAPÍTULO PRIMERO

EL SER

PÁG.

Veritas sequitur esse rerum 19
La simple aprehensión 22
El juicio 25
La intuición del ser 29
El concepto de la existencia o del existir *(esse)* y el concepto del ser o de "lo que es" *(ens)* . . . 33
Las implicaciones de la intuición del ser 49

CAPÍTULO SEGUNDO

LA ACCIÓN

La perfección de la vida humana 63
El juicio moral 66

CAPÍTULO TERCERO

EL EXISTENTE

El sujeto *(suppositum)* 81
La subjetividad como subjetividad 89
La estructura del sujeto 103

DAG-HL

PÁG.

Capítulo Cuarto

EL EXISTENTE LIBRE Y LOS LIBRES DESIGNIOS ETERNOS

El tiempo y la eternidad 109
La línea del bien y la línea del mal 112
Las activaciones divinas 117
La Ciencia divina 134
El plan eterno 144

Capítulo Quinto

ECCE IN PACE

Del existencialismo existencial al existencialismo académico 155
Situación del existencialismo 163
La autonomía de la filosofía 170
Filosofía y Experiencia espiritual 176

Este libro se terminó de imprimir en el mes de Agosto de 1982 en los Talleres Gráficos LITODAR Brasil 3215 - Buenos Aires

CLUB DE LECTORES
ARISTOCRACIA EN LIBROS